VISÕES DO BRASIL

Estudos culturais em geografia

VISÕES DO BRASIL
Estudos culturais em geografia

Francine Barthe-Deloizy e Angelo Serpa
[Org.]

EDUFBA e Edições L´Harmattan
Salvador, 2012

PROJETO GRÁFICO Gabriela Nascimento
FOTO DA CAPA Marcelo Sousa Brito com arranjos gráficos de Giusy Di Nardo
REVISÃO E NORMALIZAÇÃO Organizador e Equipe Edufba

ENEC UMR 8185 Pôle édition

Sistema de Bibliotecas - UFBA

V824 Visões do Brasil : estudos culturais em geografia / Organizado por Francine Barthe - Deloizy e Angelo Serpa.- Salvador : EDUFBA ; Edições L'Harmattan, 2012.
198 p.

ISBN 978-85-232-0978-0

1. Brasil – Geografia. 2. Cultura – Brasil. 3. Hibridismo cultural – Brasil.
I. Barthe-Deloizy, Francine – org. II. Serpa, Angelo – org. III. Título.

CDD 981

Editora filiada à:

EDUFBA
Rua Barão de Jeremoabo, s/n Campus de Ondina
Salvador - Bahia CEP 40170-115 Tel/fax. 71 3283-6164
www.edufba.ufba.br | edufba@ufba.br

Sumário

Apresentação

Visões do Brasil - Estudos culturais em geografia

Francine Barthe-Deloizy e Angelo Serpa

O livro "Visões do Brasil" resulta de uma parceria editorial entre a Editora da Universidade Federal da Bahia (EDUFBA) e as Edições L´Harmattan, publicando em português os artigos que compuseram o número especial da revista *Géographie et Cultures* intitulado *Vu du Brésil*. O número temático especial, por nós organizado, foi publicado no verão europeu de 2011 na França, chegando agora ao Brasil em forma de livro.[1] Traduzimos a seguir a apresentação de *Vu du Brésil*, escrita a quatro mãos pelos organizadores.

1 Por decisão dos organizadores, as seções da revista *Géographie et Cultures* dedicadas a resenhas e notas de pesquisa, publicadas no dossiê *Vu du Brésil*, foram suprimidas, em função de sua inadequação em relação ao formato de livro adotado.

Dando continuidade à publicação de números especiais consagrados à abordagem cultural em Geografia que se faz no exterior – e depois de publicados dois números com trabalhos de geógrafos alemães (*Vu d´Allemagne*) e italianos (*Vu d´Italie*) – a revista *Géographie et Cultures* convocou geógrafos brasileiros a participar desta iniciativa. Esse interesse renovado pela pesquisa que se faz fora do território francês reflete de certo modo a curiosidade que anima os membros dos comitês científico e editorial da revista *Géographie et Cultures*. Nós lançamos então uma chamada de artigos e o resultado deste esforço é apresentado aqui, nas páginas que se seguem. O dossiê organizado pela revista não apresenta um panorama exaustivo dos estudos neste campo que se faz no Brasil, mas é antes um testemunho da formidável dinâmica da pesquisa em Geografia Cultural no país, bem como dos debates e questionamentos que permeiam sua produção, ainda pouco conhecida na França, apesar de uma longa tradição de cooperação e intercâmbio entre os dois países nesta área específica do conhecimento.

Para que o leitor tenha ideia do que esteve em jogo e da dificuldade enfrentada para a conclusão dos trabalhos relativos à publicação deste número especial da revista, o convidamos a um pequeno exercício: imaginemos que uma revista científica brasileira tenha a ideia de publicar um número especial sobre o estado da arte da abordagem cultural em Geografia na França... o que poderia acontecer, então? Com certeza o resultado final não seria um reflexo exato do que se passa com a Geografia Cultural francesa, mas daria uma boa ideia da produção de conhecimento neste campo específico na França. Continuemos o exercício, ultrapassamos a primeira etapa, os artigos foram escritos em francês, mas é necessário agora encontrar um tradutor especializado no vocabulário específico deste campo do conhecimento para que o texto encontre uma forma final em "bom português" e que dê conta da qualidade científica do trabalho apresentado. E enfim! O artigo é enviado levando em consideração as normas e os prazos contidos na chamada de artigos da revista. Mas a "aventura" ainda não está terminada, ela continua alguns meses mais tarde quando o autor recebe os pareceres dos comitês científico e editorial (escritos em português) que vão observar, com diplomacia, mas de modo firme, que o nível da escrita ainda não é satisfatório, além de recomendar a leitura de um número impressionante de obras científicas em português, já escritas

sobre o assunto, e sua incorporação como referência bibliográfica do artigo em exame, ao mesmo tempo estranhando o desconhecimento do autor em relação à bibliografia recomendada. Eis um resumo breve da situação na qual se encontrou a maioria dos autores deste número especial de *Géographie et Cultures – Vu du Brésil*.

Essa trajetória de "combatente" se completa depois de quase dois anos de consultas e intercâmbios regulares, e agora nós temos o prazer de apresentar esse número especial e substancial da revista *Géographie et Cultures*. É um fato excepcional, pois ele contém uma quantidade maior de artigos do que a normalmente publicada pela revista em seus números regulares. Nós devemos agradecer a todos aqueles que contribuíram para a elaboração deste volume, aos autores, tradutores, pareceristas e revisores que trabalharam para que fosse publicado a contento.

Paul Claval abre o dossiê *Vu du Brésil*, apresentando o estado da arte das pesquisas em Geografia Cultural no país, bem como a moldura institucional na qual esses estudos são/foram realizados. Em seguida são apresentados dois textos de cunho teórico-conceitual: O primeiro, escrito por Rogério Haesbaert e intitulado "Hibridismo cultural, 'antropofagia' identitária e transterritorialidade", vai problematizar dois pares de conceitos e sua operacionalização em Geografia, hibridismo/transculturação e multi/transterritorialidade; no texto a seguir, intitulado "Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer", Sylvio Fausto Gil Filho vai se interrogar sobre os aportes teórico-metodológicos da obra de Cassirer para os estudos culturais em Geografia.

As quatro contribuições que se seguem vão abordar temáticas específicas do contexto cultural brasileiro: Gilmar Mascarenhas propõe uma reflexão original sobre o futebol no Brasil através da análise das paisagens produzidas pelo esporte, assim como das questões identitárias subjacentes a esta prática esportiva. Seu estudo tem como objeto os dois grandes clubes de futebol de Porto Alegre-RS. Em seguida, Eustógio Dantas nos leva à região Nordeste para apresentar a evolução do conceito de "maritimidade" entre os povos indígenas e seus descendentes no estado do Ceará. Os resultados de suas pesquisas mostram que, depois de um século e meio, um sentido novo para a noção de "maritimidade" é incorporado progressivamente ao imaginário turístico das populações urbanas nordestinas, bem

como do conjunto de turistas do Brasil e da Europa. O texto seguinte, de Janio Roque Barros de Castro, se debruça sobre outros aspectos do Nordeste brasileiro, revelando uma faceta mais folclórica e mística da região, a partir de um estudo de caso em Cachoeira-BA. Trata-se das festas juninas e de sua evolução através dos tempos: se, no passado, aconteciam nas casas e nos pequenos arraiais privados, hoje se tornaram eventos reinventados nas grandes arenas festivas e nas festas de camisa. Para fechar esse conjunto de trabalhos sobre especificidades culturais do Brasil, um último texto, de autoria de Angelo Serpa, Henrique Araújo e Sérgio Borges, vai tratar das relações entre Capoeira e internet. Os três autores vão revelar ao leitor os bastidores dessa arte que é, ao mesmo tempo, esporte, dança e luta, se debruçando sobre as táticas de territorialização dessa prática hoje disseminada pelo mundo inteiro. Seu objetivo é o de compreender as relações entre a Capoeira e o universo virtual da internet a partir da análise dos diferentes grupos e comunidades nos bairros de Salvador-BA.

Finalmente, dois estudos de caso vão fechar o dossiê temático *Vu du Brésil*: Maria Geralda de Almeida vai aprofundar em seu texto a noção de fronteira social e territorial, abordando o exemplo da construção do complexo hidrelétrico da Serra da Mesa e de seus impactos sobre a paisagem do Estado de Goiás; Salete Kozel e Marcos Alberto Torres propõem, em seu trabalho, uma leitura sensível da paisagem sonora da Ilha de Valadares, nos fazendo descobrir, através das percepções e memórias dos músicos do fandango, os elementos que compõem o universo simbólico do lugar onde vivem.

Agradecemos o apoio do professor Paul Claval em todas as fases desse projeto, que culmina agora com a edição do livro *Visões do Brasil – Estudos culturais em geografia*. Nossos agradecimentos também à Professora Flávia Garcia Rosa, diretora da Editora da Universidade Federal da Bahia, e a Denis e Xavier Pryen, diretores das Edições L´Harmattan, pela parceria editorial que viabilizou a publicação do conjunto de artigos em sua versão em português, em formato de livro.

Boa leitura!

A Geografia Cultural no Brasil[1]

Paul Claval

A geografia moderna chega ao Brasil nos anos 1930

Não faltaram publicações geográficas no Brasil do século XIX: relatos de viagens, escritos por estrangeiros e também cada vez mais por brasileiros; inventários administrativos, de acordo com os modelos estatísticos em voga na época. As instituições atuais ainda guardam marcas desses primeiros tempos: O instituto brasileiro de estatísticas, o equivalente do INSEE francês, se chama IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Sob sua forma moderna, a Geografia chega

1 Tradução do original em francês de Angelo Serpa.

ao Brasil no início do século XX. Ela é veiculada por brasileiros que estudaram no exterior, como Carlos Delgado de Carvalho ou Everardo Backhauser. A inspiração é francesa para o primeiro, e alemã para o segundo. Aquilo que evidenciam dos trabalhos europeus é, sobretudo, o estudo do Estado e da geopolítica: esse domínio já está presente no Brasil dos anos 1930.

Uma segunda vertente se consolida na mesma época: ela vai dar origem à Geografia universitária. Primeiro, o Estado de São Paulo, depois o governo federal decidem modernizar o ensino superior, recorrendo à experiência francesa. Pierre Deffontaines parte para a Universidade de São Paulo, depois para a Universidade Federal do Rio de Janeiro, ambas recém-criadas; ele é sucedido em São Paulo por Pierre Monbeig. À inspiração francesa vai se somar aquela de origem alemã, veiculada por um exilado: Leo Waibel.

A Geografia muda de escala: ela acrescenta aos estudos de realidades estáticas, análises sobre o campo, as cidades e as regiões. Os geógrafos brasileiros consolidam seu *métier* em trabalhos e saídas de campo, através da observação e de entrevistas: eles são os primeiros universitários brasileiros a sair de seus gabinetes para observações diretas da realidade – junto com os etnólogos, estes também inspirados por professores franceses, Roger Bastide ou Claude Lévi-Strauss.

Deffontaines, a influência francesa e os primeiros trabalhos de geografia cultural

A Geografia praticada por Pierre Deffontaines é cultural. Os artigos que ele redige na época de sua estadia no Brasil demonstram isso. Deffontaines questiona, por exemplo, a origem das cidades brasileiras (Deffontaines, 1938). Muitas nasceram a partir da iniciativa de grandes proprietários, que erigiram uma igreja para atender as aspirações de seus dependentes. Uma cidade se desenvolve a partir daí – uma cidade de "domingo", nos primeiros tempos e por muito tempo em alguns casos: os fiéis deixam suas casas espalhadas pelo campo no sábado à noite ou no domingo, de manhã bem cedo; eles viajam horas, assistem à missa, voltando para casa no mesmo

dia ou no dia seguinte. Para descansar e aproveitar um pouco da cidade, eles constroem casas, que, na verdade, vão desempenhar o papel de residências secundárias.

A inspiração cultural pode ser lida nas obras redigidas por Pierre Deffontaines ou naquelas encomendadas por ele para a coleção de Geografia humana que Deffontaines organiza para as Edições Gallimard, no início dos anos 1930. Essas obras são intituladas de acordo com um modelo, "O homem e a floresta", "O homem e a montanha": como as sociedades se inserem nos meios onde vivem? Quais as técnicas e os saberes mobilizados para isso? Que marcas esses grupos humanos imprimem nas paisagens?

O exemplo dado por Pierre Deffontaines tem consequências para a posteridade no Brasil. Nos anos 1940, Alberto Ribeiro Lamego Jr. redige quatro estudos intitulados *O homem e o brejo* (1946), *O homem e a restinga* (1946), *O homem e a Guanabara* (1948) e *O homem e a montanha* (1950).

Um lugar modesto frente às orientações quantitativas dos anos 1979 e à geografia radical após os anos 1980

A abordagem cultural em Geografia permanece, no entanto, minoritária. A Geografia de inspiração francesa multiplica as monografias locais e regionais, mas vai também se mostrar mais sensível ao aumento da população e às realidades demográficas e econômicas que às especificidades culturais das zonas estudadas. O caráter repetitivo desses trabalhos vai cansar os jovens geógrafos brasileiros, que aspiram outra coisa. Eles criticam as práticas e instituições de inspiração francesa – as excursões e os trabalhos de campo em particular. Eles se interessam pela economia e pelas atualidades. Isso explica a grande difusão das ideias e obras de Pierre George. Isso favorece, sobretudo, as abordagens quantitativas, propagadas a partir dos Estados Unidos, em um momento em que os militares no poder querem desvincular o Brasil de uma Europa excessivamente progressista, preferindo os procedimentos pragmáticos dos norte-americanos.

O fim da ditadura militar vai provocar uma segunda reviravolta: depois da Geografia regional francesa, é a Geografia quantitativa de inspiração americana que é colocada em xeque. As abordagens radicais se impõem; o

prestígio de Milton Santos, que se beneficia da anistia política para retornar ao país, vai contribuir para seu sucesso.

Isso quer dizer que as abordagens culturais vão desaparecer completamente entre 1950 e o fim dos anos 1980? Não, mas sua situação permanece marginal. Na América do Norte e na Europa, a renovação da abordagem cultural é marcada, no início dos anos 1970, pela corrente humanista, que se interroga sobre o sentido dos lugares, a região como espaço vivido ou as territorialidades. Estas abordagens não encontram eco imediato em um Brasil que copia a nova Geografia anglo-saxônica ou que reage contra ela através da Geografia de cunho radical. A virada cultural vai, entretanto, se desenhando, graças às orientações originalmente advindas da nova Geografia: debruça-se agora sobre a percepção do espaço e os vieses que ela introduz na disciplina, sobre os mapas mentais e as representações. A Universidade de Rio Claro (UNESP-RC), na qual Lívia de Oliveira e Lucy Machado vão protagonizar uma reflexão original a respeito da pedagogia em Geografia e dos problemas cognitivos, desempenha um papel importante para a difusão dessas temáticas. A tradução de livros de Yi-fu Tuan, em 1980 e 1983, introduz as orientações de cunho fenomenológico em Geografia.

A abordagem cultural se afirma no Brasil a partir do início dos anos 1990

No Brasil, como em outros países ocidentais, a virada cultural da disciplina vai se afirmar no início dos anos 1990. Alguns colegas adotam essa abordagem, divulgando-a e estruturando-a. Zeny Rosendahl cria, no Rio de Janeiro, em 1994, um laboratório; baseada no modelo daquele que eu coordenei em Paris, no início dos anos 1980, ela vai chamá-lo de “Espaço e Cultura”: nasce, assim, o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Espaço e Cultura (NEPEC). No final dos anos 1990, o sucesso das novas orientações é evidente: quando organiza seus seminários nacionais, o NEPEC recebe grande número de propostas de comunicação, a tal ponto, que passa a fazer seus eventos científicos apenas por convite direto aos expositores.

O NEPEC é coordenado por Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa. Seus trabalhos seguem essencialmente duas linhas: com o incentivo de Roberto Lobato Corrêa, o Núcleo vai traduzir e publicar em português textos importantes para a abordagem cultural em Geografia, de autores de língua alemã, francesa e inglesa; a partir da iniciativa de Zeny Rosendahl, o Núcleo vai consolidar os estudos da Geografia da Religião no país. Culturalmente, o Brasil é, em geral, bicéfalo, dominado por Rio de Janeiro e São Paulo: para muitos jovens geógrafos brasileiros, o NEPEC é uma representação dessa centralização tradicional.

A institucionalização da abordagem cultural em Geografia no Brasil vai prosseguir nos anos 2000 com a criação do NEER, Núcleo de Estudos em Espaço e Representações. A iniciativa é tomada desta vez por "universidades periféricas", de Salvador, Porto Alegre, Curitiba e Porto Velho. O sucesso da abordagem cultural vai se afirmar no decurso dos anos 2000. Muitos pesquisadores, e não são poucos, trabalham também com este tipo de abordagem fora dos núcleos institucionalizados, o NEPEC e o NEER.

Geógrafos formados diferentemente

O Brasil tem três vezes mais habitantes do que a França e o ensino superior se democratizou muito rapidamente nos últimos quarenta anos, aumentando consideravelmente o número de universidades, de professores e de estudantes. Mas nem todos os estabelecimentos de ensino universitário têm o mesmo nível: a pesquisa é, sobretudo, ativa nas universidades públicas (federais, estaduais e, em casos mais raros, municipais) e aqueles que fazem pesquisa nestes estabelecimentos são cada vez mais numerosos.

A formação dos geógrafos brasileiros não é homogênea. Aqueles que saem de bons estabelecimentos de ensino secundário possuem em geral uma cultura clássica mais sólida e bases mais seguras em filosofia, formação esta que não começa pelos estudos de Marx, Heidegger ou Foucault, como em geral ocorre entre os intelectuais franceses: as referências a Platão, a Kant, à filosofia alemã do século XIX ou às correntes críticas do século XX são frequentes entre aqueles que praticam a Geografia cultural;

neste livro, Gil Filho se debruça, por exemplo, sobre a filosofia das formas de Cassirer e seus significados para os estudos culturais em Geografia.

Muitos pesquisadores/professores das universidades brasileiras fizeram seus estudos de doutorado no exterior: com frequência na França, mas também em outros países europeus, como a Alemanha (para os mais velhos), o Reino Unido ou a Espanha (particularmente em Barcelona, que atraiu muitos brasileiros interessados no pensamento crítico em Geografia, graças a Horacio Capel). O número de pesquisadores/professores que frequentaram universidades norte-americanas também não é negligenciável.

Até o final dos anos 1990, o governo brasileiro oferecia bolsas de doutorado a estudantes cuidadosamente selecionados, que os permitiam a permanência no exterior durante os quatro ou cinco anos necessários à conclusão de uma tese. A política mudou nos últimos anos: atualmente o governo federal prioriza as bolsas de doutorado-sanduíche de até um ano de duração, para completar, nas universidades estrangeiras, sua formação de doutorado no Brasil; ou bolsas de pós-doutorado (com três meses a um ano de duração).

Desse modo, a Geografia brasileira sempre esteve estreitamente ligada ao movimento internacional da disciplina. Entretanto, a proporção de doutores que não tiveram a oportunidade de viver ou trabalhar no exterior aumentou nos últimos anos. Os brasileiros estão conscientes dos riscos que isso representa: é nesse contexto que se deve compreender a atuação de Roberto Lobato Corrêa, do NEPEC, e a disseminação de conhecimento que suas traduções proporcionaram no Brasil, em especial dos textos inspiradores da abordagem cultural em Geografia, provenientes de diferentes universidades do mundo.

Diversidade e unidade da cultura brasileira: um domínio inesgotável

O Brasil oferece um prodigioso campo de estudos àqueles que se interessam pela diversidade das sociedades e pela multiplicidade de possibilidades de sua apreensão do real. As raízes ameríndias da cultura nacional são identificáveis em muitos domínios, por exemplo, na agricultura e nos

hábitos alimentares; os aportes da cultura africana são também consideráveis, com o surgimento e a consolidação de sincretismos religiosos no Candomblé ou na Umbanda, assim como com o nascimento de sociedades neoafricanas, como os quilombos. A componente europeia é dominante em muitos domínios, mas ela se exerceu em momentos variados e sob diversas maneiras. A colonização trouxe os portugueses; alguns eram cristãos novos; alguns ciganos também se juntaram a eles. O catolicismo marca profundamente as atitudes da maior parte da população.

A chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro, em 1808, deslanchou uma segunda onda de europeização: o espírito iluminista se afirma; o Império acolhe de braços abertos os comerciantes britânicos que integram o país à economia mundial; ele favorece também a chegada de imigrantes cujos comportamentos não foram afetados pela escravidão. Entre 1830 e o início da Primeira Guerra Mundial chegam imigrantes de todas as partes da Europa Central e Oriental: alemães, boêmios, poloneses, judeus da Europa Oriental. Imigrantes da Europa Mediterrânea também se fazem presentes: portugueses, é claro, mas também espanhóis e italianos. No início do século XX chegam os sírio-libaneses; a partir do início do século XIX, judeus marroquinos se instalam na Amazônia, desempenhando ali um papel relevante. Os japoneses começam a chegar antes mesmo da Primeira Guerra Mundial.

A diversidade étnica do país, com grupos desigualmente integrados à nação brasileira, desigualmente ricos, desigualmente poderosos, oferece um campo inesgotável de pesquisas: povos indígenas; quilombos; massas pobres da região Nordeste, seja de negros fortemente mestiços do litoral, seja de índios mestiços do interior semiárido ou da Amazônia, região para a qual muitos nordestinos migraram durante o ciclo da borracha; modos de vida rurais do sertão, em Minas Gerais ou na região Centro-Oeste; agricultores "gaúchos" do Rio Grande do Sul e de Santa Catarina (frequentemente luteranos de origem alemã) que migraram e colonizaram os cerrados brasileiros em meio século, onde propagam a cultura da soja e a criação de gado; multidões "abrasileiradas" que não perderam completamente o sentimento em relação às suas origens nas regiões fortemente urbanizadas das regiões Sul e Sudeste.

Uma terceira onda de "europeização" – ou americanização – está em curso, acelerada pela globalização. Ela não provoca mais a chegada de imigrantes estrangeiros – ao contrário, são numerosos os brasileiros que atualmente vão buscar trabalho na Europa ou nos Estados Unidos – mas ela reconfigurou em meio século o modo de vida de uma população cada vez mais urbanizada, distribuída entre as favelas dos pobres e excluídos, e o habitat verticalizado das classes médias, bem como os condomínios fechados dos novos ricos.

A diversidade herdada é real; ela é acompanhada por uma construção precoce de uma cultura e de uma identidade brasileiras; essas já estão presentes no século XVII, no momento que a colônia lidera a revolta contra a coroa espanhola. Portugal e o Vaticano servem de modelos, mas são largamente reinterpretados no Brasil, como testemunham as formas de manifestação da religião católica: o cristianismo brasileiro se preocupa mais em responder às aspirações populares que em respeitar doutrinas rígidas e estritas. Ele aceita desenvolver em seu interior ou mesmo em suas margens os cultos sincréticos africanos.

A unidade da cultura brasileira é reforçada no século XX, no momento em que grandes intelectuais (frequentemente de origem nordestina, como Gilberto Freyre) buscam pavimentar a construção da identidade nacional – uma identidade "imaginada", no sentido de Benedict Anderson. Os brasileiros sentem o sopro da história animar seu país, se congregando em torno da "tropicalidade", por muito tempo negligenciada, da praia e dos banhos de mar, do samba e do carnaval.

A abordagem cultural vai ser útil também para desvelar o peso da diversidade herdada, da unidade construída progressivamente em torno do catolicismo e da modernidade, assim como para elaborar novas leituras sobre a nostalgia das origens, a retomada dos valores e a conscientização dos povos indígenas, a nova consciência negro-africana e o impacto da globalização.

Os temas abordados

A diversidade dos componentes étnicos, das tradições religiosas, dos modos de vida, as mestiçagens e os sincretismos, ou o aumento dos "comu-

nitarismos", "ressuscitados" ou novos, favorecem a adoção de uma abordagem cultural pelos geógrafos brasileiros. Os problemas são variados, norteados por uma curiosidade vivaz, assim como as temáticas abordadas e as orientações teórico-metodológicas adotadas.

Os grupos indígenas, aqueles da Amazônia em particular, e os quilombos, dispersos praticamente em todo o território nacional, suscitam trabalhos de pesquisa precisos e bem documentados, como testemunha uma tese de doutorado recente de Adnilson de Almeida Silva (2010), ou as pesquisas de Rafael Sanzio A. dos Anjos (2003) sobre a distribuição das populações de origem africana e a rede de quilombos distribuídos pelo Brasil. As populações do Brasil profundo, do sertão, e suas identidades, são analisadas há quase vinte anos por Maria Geralda de Almeida e o grupo de pesquisa coordenado por ela (Almeida; Chaveiro; Costa Braga, 2008). Os vídeos-documentário de Rossevelt José Santos fornecem um testemunho vivo sobre as culturas rurais da região do Triângulo Mineiro. Josué da Costa Silva se interessa pelas populações ribeirinhas da Amazônia e se questiona sobre a maneira como sua cultura triunfa sobre a dispersão e a distância (Kozel et al., 2009). As primeiras publicações de Rogério Haesbaert reconstituíram o avanço da frente de colonização gaúcha, a partir do sul em direção ao norte, desde as florestas de araucárias e pinheiros até as margens da floresta amazônica, através dos cerrados, cartografando os templos religiosos luteranos e os centros de tradição gaúcha que estes grupos vão criando em suas estratégias de migração.

A população brasileira está cada vez mais urbanizada. A abordagem cultural se interessa pelas diversas formas de segregação das cidades brasileiras, por suas favelas e seus condomínios fechados. Os problemas que assolam as cidades, a prostituição, a criminalidade, o tráfico de drogas são objetos de pesquisas sérias. Angelo Serpa se debruça sobre as manifestações da cultura popular que animam os bairros de uma grande cidade, Salvador. Ele se pergunta, por exemplo, qual o lugar da Capoeira neste contexto, assim como o papel desempenhado por seus praticantes. Ele mostra, neste livro, o impacto da internet sobre a difusão dessas práticas. Os vídeos-documentário que ele realizou sobre a cultura popular soteropolitana (Serpa; Brito; Cathala, 2007) são tão fascinantes como aqueles produzidos por Rossevelt José Santos nas regiões rurais do Centro-Oeste brasileiro.

O espaço urbano é diferenciado: centros antigos com variedade de estabelecimentos comerciais, bairros residenciais, espaços de circulação e de lazer. Angelo Serpa e Paulo César da Costa Gomes se interessam nesse contexto pelo papel desempenhado pelos espaços públicos na cidade brasileira contemporânea.

A religião tem um lugar de destaque na Geografia cultural desenvolvida no Brasil na atualidade e isso se deve em parte às pesquisas de Zeny Rosendahl. Ela se baseou em uma concepção de espaços sagrados de Mircea Eliade para desenvolver, com seu grupo de pesquisa, estudos aplicados às cidades brasileiras. Sua curiosidade de pesquisadora a levou em direção ao catolicismo popular, muito presente no Brasil, apesar dos esforços despendidos pela Igreja Católica brasileira bem como pelo Vaticano, a partir do fim do século XIX, para impor limites a essas formas de manifestação da religiosidade popular. Muitos colegas foram inspirados pelos trabalhos de pesquisa de Rosendahl.

O interesse pela religião não se restringe ao catolicismo. O candomblé também fascina e inspira os trabalhos de pesquisa de alguns colegas, como aqueles de Aureanice de Mello Corrêa (2004; 2008), que analisam a festa da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, no Estado da Bahia. As seitas evangélicas que se desenvolveram no Brasil também são objeto de pesquisa, mais menos do que se poderia esperar, visto seu vertiginoso crescimento no país nas últimas décadas.

Os geógrafos brasileiros também se interessam por aquilo que a literatura ou o cinema podem contribuir para a compreensão da cultura brasileira: Carlos Augusto Monteiro consagra seus trabalhos mais recentes à dimensão geográfica de certo número de romances. Maria Helena Braga e Vaz da Costa é uma autoridade internacionalmente reconhecida no que concerne à interpretação geográfica de filmes (2003).

Uma reflexão original

A abordagem cultural experimenta um grande sucesso no Brasil e baseia numerosas publicações científicas. Os temas submetidos a essa abordagem

são em geral tratados de modo original, mesmo que já pesquisados sob outros olhares e perspectivas teórico-metodológicas.

O propósito de embasar a abordagem cultural em Geografia sobre pilares sólidos pode ser lido nas análises sistemáticas de muitos colegas brasileiros de trabalhos franceses, alemães, ingleses e norte-americanos: reflexões sobre a fenomenologia (Holzer), sobre o conceito de *médiance* em Berque (Holzer), ou sobre a filosofia das formas simbólicas, como ilustra o capítulo de Sylvio Fausto Gil Filho, que compõe este livro. Alguns pesquisadores imigrantes, como Wolf-Dietrich Sahr e Scott Hoeffle desempenham um papel ativo neste movimento.

As reflexões se enriquecem e aprofundam no contato com a etnografia, que vai lançar novas luzes sobre a maneira como as sociedades indígenas exploravam a natureza antes da chegada dos europeus. Sem machados nem facões era difícil qualquer tipo de cultura em seus ambientes. Os indígenas preferiam transformar a floresta onde viviam multiplicando as árvores que lhes eram úteis nas proximidades de seu habitat. Em certos setores, eles vão criar solos escuros nos quais milhares de potes de argila facilitavam a conservação de fragmentos de carvão de madeira: isso facilitou a continuidade deste tipo de cultura com altas densidades de plantio – como testemunham os 25 ou 30.000 Km^2 de solos escuros encontrados na Amazônia. O recurso generalizado aos incêndios de pequenos fragmentos de floresta caracteriza fortemente a agricultura cabocla atual, assim como aquela do mundo indígena antes do contato com os europeus. (Claval, 2009)

As pesquisas de Geografia histórica vão renovar a compreensão que se tem do Brasil colonial. Esqueceu-se, por exemplo, do papel que desempenhavam os escravos de ganho nas cidades deste período: eles entregavam parte de seus ganhos aos patrões, mas não residiam com eles. Como demonstram as pesquisas de Pedro Vasconcelos (2002) os escravos de ganho estão na origem da economia informal e do habitat precário na cidade brasileira, cuja paisagem eles vão marcar de modo profundo.

A monumental história da cidade do Rio de Janeiro que Maurício Abreu publica no ano de 2010, após mais de vinte anos de pesquisas, reconstitui a gênese da cidade colonial no Brasil: a moldura institucional é fornecida por Lisboa, mas reinterpretada de modo particular na colônia. No século

XVII, as cidades vão prosperar em função das plantações de cana de açúcar e do comércio de escravos, que se multiplicam no entorno das baías onde as cidades foram implantadas. Maurício Abreu sublinha também o papel da igreja católica e das ordens religiosas nesses processos.

Outro exemplo de abordagem histórica são as pesquisas sobre a noção de "maritimidade", que se oferece como uma ferramenta preciosa para compreensão de certas populações no Nordeste brasileiro: aquelas que viviam da criação de animais eram resolutamente interioranas, ignorando o magnífico litoral que banhava as bordas da caatinga semiárida em estados como o Rio Grande do Norte, Ceará, Piauí e Maranhão: a mutação atual destes estados deve-se em grande parte ao novo olhar que seus habitantes – e o conjunto da população brasileira – vão lançar, a partir, sobretudo, da segunda metade do século XX, sobre o mar e suas praias, como mostram os trabalhos de Eustógio Dantas, em capítulo publicado neste livro.

As pesquisas no campo da Geografia da Religião também vão se beneficiar deste esforço de aprofundamento da abordagem cultural em Geografia, tanto nos trabalhos de Zeny Rosendahl, como, a partir de bases teórico-metodológicas diferentes, nas pesquisas de Sylvio Fausto Gil Filho.

Os sentimentos de territorialidade florescem frequentemente nos mundos sedentários. Eles também existem no Brasil, mas são mais frágeis que em outros lugares. Os pequenos agricultores, que vão se instalar no país a partir de políticas de colonização agrícola no início do século XX, perdem a cada dia mais espaço. A generalização do agronegócio em grandes fazendas mecanizadas vai ocasionar a migração generalizada do proletariado rural para as cidades, onde vai se instalar em favelas, seja nas cidades nordestinas, seja no Rio de Janeiro ou em São Paulo; a valorização dos cerrados vai favorecer a migração de agricultores sulistas até as bordas da região amazônica. A perda de raízes e a desterritorialização destes grupos vão se traduzir através de inquietações frente ao mundo moderno – o que testemunha o sucesso, junto às camadas populares da população, de igrejas e seitas evangélicas. Rogério Haesbaert vai mais longe em suas pesquisas: para além da desterritorialização, ele analisa os movimentos de reterritorialização em suas diferentes modalidades, como mostra o capítulo de sua autoria, publicado neste livro. Afinado com as pesquisas publicadas na França e na Grã-Bretanha, ele desempenha papel de ponta na reflexão

internacional sobre essas temáticas. Especialista e conhecedor da Geografia italiana, Marcos Aurélio Saquet (2007) traz igualmente contribuições importantes neste domínio específico.

Para Paulo César da Costa Gomes (2008, p. 88), a Geografia "deve preservar como prioridade a observação da relação que existe [...], nos fenômenos, entre a localização e suas significações". Colocar em relação a localização dos fenômenos e os significados que eles suscitam é uma maneira original e fecunda de definir a abordagem cultural em Geografia: a análise dos espaços públicos e dos espaços domésticos, como a cozinha, empreendida por Gomes, é uma demonstração disso.

O conceito de cenário se adequa perfeitamente à análise dos espaços públicos, na condição de combinar os dois sentidos que a palavra indica na língua portuguesa (na qual ele é sinônimo de cena, de lugar da encenação teatral de uma ação) e na língua francesa (que indica o desenvolvimento futuro de uma ação) – estes dois sentidos também estão presentes na língua italiana. Os lugares públicos são interessantes, justamente porque eles conformam a cena na qual a sociedade vive e se exibe, e porque os personagens desempenham papéis públicos. Entretanto, a diferença fundamental daquilo que se passa no teatro ou no cinema é que os acontecimentos que têm lugar no espaço público não respondem à lógica de um roteiro ou de um texto teatral. Eles ocorrem em um registro de *happening* e revelam tudo aquilo que é e pode ser reinterpretado e reinventado, o inesperado e o imprevisível dos jogos sociais. É isso que confere charme ao *flâneur*, do qual sabemos, depois de Walter Benjamin, que ele é um dos personagens-chave da cidade moderna, aquele que compreende e goza de sua atmosfera, suas novidades e seu potencial de invenção.

Constatamos assim como uma formulação engenhosa da abordagem cultural em Geografia pode alargar o campo de conhecimento a temas e domínios até então negligenciados. E é isso que torna preciosa a contribuição da Geografia brasileira no estudo dos fatos culturais.

Referências

O NEPEC publica uma revista – Espaço e Cultura – de início impressa e hoje publicada em formato digital on-line. O núcleo lançou também a coleção Espaço e Cultura, editada pela EDUERJ, com 17 volumes publicados (2010). Textos significativos em inglês, francês e alemão foram traduzidos para o português e publicados pelo núcleo, assim como certo número de comunicações apresentadas nos simpósios bianuais organizados pelo NEPEC. As paisagens, a Geografia da Religião, o imaginário, o território, os problemas de identidade, a cultura e a cidade, a literatura, a música, o cinema e a economia são alguns dos temas abordados.

ABREU, M. de Almeida. **Geografia histórica do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson, 2010. 2 v.

ALMEIDA, M. G. de; CHAVEIRO, E. F.; COSTA BRAGA, H. (Org.). **Geografia e cultura**. Os lugares de vida e a vida dos lugares. Goiânia: Vieira, 2008.

ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades e identidade do coletivo kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**. Curitiba, UFPR, 310 f, Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

ANJOS, R. S. A. **Géographie afro-brésilienne, cartographie et education**. Historical dimensions of the relationship between space and culture, Rio de Janeiro, IGU Commission on the Cultural Approach in Geography, CD-Rom, 2003, 26 p.

CLAVAL, P. Uma, ou Algumas, Abordagem(ns) Cultural(is) na Geografia Humana? In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais: vivências, imaginações e representações**. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 13-29.

CLAVAL, P. A cultura ribeirinha na Amazônia: perspectivas geográficas sobre o papel de suas festas e festejos. In: KOZEL, S.; COSTA SILVA, J. da; FILIZOLA, R.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Expedição amazônica**. Desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades amazônicas. 'A festa do boi-bumbá : um ato de fé'. Curitiba: SK Editora, 2009. p. 35-61.

CORRÊA, A. de M. **Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira**: de cultura alternativa à inserção global. Rio de Janeiro, UERJ, tese de doutorado, 2004.

CORRÊA, A. de M. Festa da Irmandade da Boa Morte: a disputa pelo seu sentido. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Espaço e cultura**: pluralidade de temática. Rio de Janeiro: EdUerj, 2008. p. 249-278.

COSTA, M. H. B. e V. Researching films as geographical texts. In: BLUNT, A. et al. **Cultural Geography in Practice**. Londres: Arnold, 2003. p. 191-201.

DEFFONTAINES, P. L'origine et la croissance du réseau des villes brésiliennes. **Bulletin de la Société de Géographie de Lille**, v. 82, n. 9, 1938. Trad. portuguesa, **Cidades**, v. 1, n. 1, p. 119-146, 2004.

GOMES, P. C. da Costa. Cenários para a geografia: sobre a espacialidade das imagens e suas significações In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Espaço e cultura**: pluralidade de temática. Rio de Janeiro: EdUerj, 2008. p. 187-209.

GOMES, P. C. da Costa; RIBEIRO, L. P. Cozinha geográfica: a propósito da transformação de natureza em cultura, Rio de Janeiro. In: Simpósio Internacional sobre Espaço e Cultura, 7., 2010. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 2010.

KOZEL, S.; COSTA SILVA, J. da; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da Percepção e cognição à representação**. Reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. Curitiba: Terceira Margem, 2006.

KOZEL, S. et al. (Org.). **Expedição amazônica**. Desvendando espaço e representações dos festejos em comunidades amazônicas. 'A festa do boi-bumbá : um ato de fé'. Curitiba: SK Editora, 2009.

RIBEIRO LAMEGO JR., A. **O homem e o brejo**, V. I. Rio de Janeiro: IBGE, 1946.

______. **O homem e a restinga**, V. II. Rio de Janeiro: IBGE, 1946.

______. **O homem e a Guanabara**, V. III. Rio de Janeiro: IBGE, 1948.

______. **O homem e a montanha**, V. IV. Rio de Janeiro: IBGE, 1950.

ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Espaço e cultura**: pluralidade de temática. Rio de Janeiro: EdUerj, 2008. (Coleção Espaço e Cultura, n. 15)

SAQUET, M. A. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SERPA, A.; BRITO, M. S.; CATHALA, J. **Territórios da cultura popular**. 2007. DVD. 2 v.

VASCONCELOS, P. de A. **Salvador.** transformações e permanências (1549-1999). Ilhéus: Editus, 2002. 455 p.

Hibridismo cultural, “antropofagia” identitária e transterritorialidade[1]

Rogério Haesbaert

> Como no mundo contemporâneo vive-se, em múltiplas escalas ao mesmo tempo, uma simultaneidade atroz de eventos, vivenciam-se também, concomitantemente, múltiplos territórios. Ora somos requisitados a nos posicionar perante uma determinada territorialidade, ora perante outra, como se nossos marcos de referência e controle espaciais fossem perpassados por múltiplas escalas de poder e de identidade. Isto resulta em uma geografia complexa, uma realidade multiterritorial (ou mesmo transterritorial) que se busca traduzir em novas concepções, como os termos cosmopolita e “glocal”, este significando que os níveis global e local podem estar quase inteiramente confundidos.
> (Haesbaert, 1996, p. 35-36, republicado em 2002, p.121)

> Hoje, as identidades que se declaram móveis e múltiplas, podem ser indicação, não de desapropriação e fluidez social, mas antes de uma nova estabilidade, segurança de si e quietismo. A fixidez da identidade só é buscada em momentos de instabilidade e ruptura, de conflito e mudança. [...] a heterogeneidade, o intercâmbio cultural e a diversidade se tornaram agora a identidade autoconsciente da sociedade moderna. (Young, 2005[1995], p. 5)[2]

---

1 Uma versão revista e ampliada deste texto, em coautoria com Marcos Mondardo (Universidade Federal da Bahia-Campus Barreiras), foi publicada na revista GEOgraphia n. 24 (www.uff.br/geographia), com o título “Transterritorialidade e Antropofagia: territorialidades de trânsito numa perspectiva brasileiro-latino-americana”.

2 Neste e nos próximos capítulos os organizadores mantiveram as referências conforme indicado pelos autores, o ano entre colchetes indica a publicação original da obra citada.

Vivemos um tempo de paradoxo e perplexidade que se revela nas mais diversas esferas, do econômico ao político, do cultural ao ambiental. Por exemplo, discursos – e práticas – culturalistas sobrevalorizam o "vetor identitário" na compreensão e/ou na própria produção dos principais dilemas contemporâneos, ao mesmo tempo em que outros, de fundo algumas vezes economicista, difundem a ideia de um (neo)liberalismo capitalista generalizado (pelo menos o que antecedeu a atual crise financeira), como se nada mais nos coubesse se não a aceitação da inexorável homogeneização mercantil-cultural globalizada.

Em meio a tudo aparecem "saídas" intermediárias ou, literalmente, "fronteiriças" como aquelas que, em nome do domínio da multiplicidade e da mobilidade, defendem a ideia de uma espécie de "vida no limite" ou no "limiar", num mundo de identidades mescladas, "mestiças", "híbridas" ou "transculturadas" – mundo em que este discurso do hibridismo tem um claro sentido de positividade, de tomada de posição a ser defendida e estimulada.

Young, na citação introdutória, revela bem esta aparente contradição, evidenciando uma nova forma de construção identitária, moldada no caráter móvel e múltiplo, que não seria, em si mesma, representativa de crise e ruptura, mas de "estabilidade, segurança de si e quietismo", no sentido de uma nova "identidade auto-consciente" da sociedade contemporânea. "Globalização particularizadora" ou "glocalização", "estabilidade na fluidez e na multiplicidade" – eis os jogos ambivalentes com os quais nos deparamos ao analisar os atuais processos de construção identitária.

Imaginemos agora um olhar geográfico sobre essa questão, introduzindo a dimensão espacial ou, de modo mais estrito, territorial, no debate identitário. Se, como indicamos na citação introdutória, os territórios/territorialidades estão sofrendo, igualmente, sensíveis transformações, como dar-se-ia essa relação, imanente, entre territórios/territorialidades e construção identitária? Em que sentido essa ambivalência também é alimentada quando a identificação dos grupos sociais se dá relacionada, sobretudo, a um referencial de ordem espacial/territorial tido como cada vez mais móvel? Como se redesenha o jogo entre a diferenciação, a hibridização, o caráter múltiplo e "liminar" da cultura e os múltiplos territórios ou a multi/ transterritorialidade que hoje vivenciamos?

Com este capítulo, pretende-se problematizar um pouco mais os conceitos relacionados de hibridismo/transculturação e multi/transterritorialidade. Neste sentido, iniciaremos por alguns pressupostos mais gerais. O primeiro e o mais óbvio é o pressuposto de que nossas identidades não estão se diluindo com a globalização – podem até, pelo contrário, estar se fortalecendo, em formas tidas como reessencializadas ou, como focalizado aqui, sendo recriadas pela própria mobilidade e em formas mais híbridas, ressaltando sobretudo seu caráter múltiplo e liminar/transfronteiriço. Outro pressuposto é o de que nossos territórios/territorialidades, ditos cada vez mais instáveis, móveis (o que também pode ser contestado), não oferecem, como no passado, referenciais estáveis para a construção de nossas identidades sociais/territoriais – neste caso cabe a pergunta: acaso não é possível (como já indicamos anteriormente em Haesbaert, 2004) territorializarmo-nos no e pelo movimento?

Iremos assim problematizar a construção identitário-territorial contemporânea a partir das diversas formas de manifestação do chamado hibridismo cultural (especialmente aquele de matriz latino-americana, associado ao conceito de "transculturação"), alicerçado numa combinação desigual de forças, desde uma hibridização mais positiva, que propomos denominar de "antropofágica", movimento conscientemente assumido pelos grupos subalternos, a seu favor, até uma hibridização mais negativa, por beneficiar sobretudo os interesses dos grupos hegemônicos (ou pré-hegemônicos – se acreditarmos na potencial construção, pelo hibridismo, de uma nova hegemonia a partir da subalternidade).

Relacionada a esses múltiplos processos de hibridização focalizaremos sua contra-face territorial: a multi ou transterritorialidade, também em suas diversas manifestações. Esta diversidade de feições dos processos de hibridização e de (multi ou trans) territorialização, não podemos esquecer, está também inextricavelmente ligada às relações de poder que estão em jogo e, dentro destas, ao caráter cada vez mais mercantilizado, o crescente "valor de troca" incorporado aos nossos processos de identificação social/territorial.

Hibridismo: ambivalência e antropofagia

Quando falamos de um processo de "hibridismo cultural" como marca maior da globalização contemporânea ou então, ao contrário, de essencialização identitária por parte de grupos fundamentalistas, temos que tomar muito cuidado. É preciso historicizar/ geografizar melhor nossa concepção de hibridismo – ou de hibridização, para valorizá-lo mais enquanto processo – e reconhecer, sobretudo, os diferentes sujeitos que o produzem e os contextos geopolíticos em que ele se realiza e em que circula o seu debate, um pouco como nas "geometrias de poder" propostas por Massey (1994) para complexificar as relações em que se produz a "compressão espaço-tempo" e as acessibilidades/velocidades do nosso tempo.

É interessante, em primeiro lugar, situar o hibridismo dentro de suas raízes latino-americanas, a América Latina sendo vista, muitas vezes, como o "continente híbrido" por excelência – se não na prática, pelo menos amplamente no campo discursivo.[3] Não é à toa que temos alguns dos principais representantes desse debate, especialmente na interface entre os estudos culturais e os estudos literários, em sentido estrito. Assim, por exemplo, Walter Mignolo (2003), em seu discurso pós-colonial, defendeu uma episteme ou "gnose *liminar*", Fernando Ortiz (1995[1940], apud Mignolo, 2003) e Angel Rama (1982) desenvolveram o conceito de *trans*culturação, Édouard Glissant (2005[1996]), a partir do olhar caribenho, defendeu a "crioulização" americana (e mundial) e Nestor Canclini (1998[1989]) focalizou nossas "culturas *híbridas*", sem falar no trabalho mais amplo de clássicos como Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro.

Segundo Young (2005[1995], p. 32):

> O hibridismo transforma [...] a diferença em igualdade, e a igualdade em diferença, mas de forma tal que a igualdade não seja mais o mesmo, e o

3 Glissant (2005[1996], p. 16) prefere ser geograficamente mais preciso e distinguir uma "Euro-América", que inclui, além da quase totalidade da chamada América Anglo-Saxônica (Canadá e Estados Unidos, menos o sul), partes do "cone-sul" chileno-argentino (ao qual deveríamos acrescentar Uruguai e sul do Brasil), e uma "Neo-América" ou "América da crioulização" (e do hibridismo), que "compreende o Caribe, o nordeste do Brasil, as Guianas e Curaçao, o sul dos Estados Unidos, a costa caribenha da Venezuela e da Colômbia, e uma grande parte da América Central e do México".

> diferente não mais simplesmente o diferente. [...] quebrar e reunir ao mesmo tempo e no mesmo lugar: diferença e igualdade numa aparentemente impossível simultaneidade.

A ambivalência é, assim, uma marca imanente aos processos de hibridização. Mas é o próprio Young quem, apesar de propor uma leitura mais pós-estruturalista, "dialógica", do que propriamente dialética da questão, refere-se ao hibridismo tanto como uma "fusão" quanto como uma "articulação dialética". Este "hibridismo duplo", diz ele, comentando Rushdie, "foi considerado um modelo que pode ser utilizado para as formas de sincretismo que caracterizam todas as culturas e literaturas pós-coloniais" (p. 29). Pode-se afirmar que o hibridismo opera simultaneamente de maneira dupla, "'organicamente', hegemonizando, criando novos espaços, estruturas, cenas e, 'intencionalmente', diasporizando, intervindo como uma forma de subversão, tradução, transformação". (Young, 2005[1995], p. 30)

Para Stam, por sua vez, o discurso dominante sobre o hibridismo:

> [...] falha em termos de discriminar entre *as diversas modalidades de hibridismo*, tais como imposição colonial [...] ou outras interações como assimilação obrigatória, cooptação política, mimetismo cultural, exploração econômica, apropriação de cima para baixo, subversão de baixo para cima. (Stam, 1999, p. 60; destaque nosso)

Para exemplificar, o hibridismo das identidades sociais num contexto (pós)colonial culturalmente tão rico e nuançado como o latino-americano, não é apenas um instrumento de ruptura com a "unidade" cultural do colonizador, desterritorializando tanto grupos hegemônicos (num nível mais atenuado) quanto subalternos (num nível muito mais violento), mas representa também uma forma de resistência/reterritorialização às vezes bastante rica, recriando, pela mistura, novas formas de construção identitário-territorial.

Algumas sociedades e espaços vivem o hibridismo de maneira mais pronunciada, ou encontram-se mais abertas e/ou são forçadas a trocas culturais muito mais intensas. O historiador cultural Peter Burke (2003), em

um trabalho sobre o hibridismo, afirma que este, quando imposto, pode representar importantes perdas culturais. Mas como ele deve ser considerado sempre uma via de mão dupla, a hibridização também pode se transformar num instrumento de inovação e/ou de resistência, como foi muito claramente defendido na visão "antropofágica" do escritor modernista brasileiro Oswald de Andrade.

Pretendemos, por isso, deter-nos um pouco na interpretação daquilo que propomos denominar de "hibridismo antropofágico",[4] um hibridismo de contextualização brasileiro-latino-americana dotado de um sentido claramente positivo e que foi pautado de forma pioneira na leitura literário-filosófica de Oswald de Andrade.

Para Oswald, em seu "Manifesto Antropofágico", "só a antropofagia nos une" (Andrade, 1995, p. 47), tanto social quanto econômica e filosoficamente. Ao contrário da visão dos colonizadores, com sua "interpretação materialista e imoral" da antropofagia, esta é, para ele, uma visão de mundo, uma *Weltanschauung* advinda de certa "fase primitiva" da humanidade e seu rico mundo espiritual:

> Contrapõe-se, em seu sentido harmônico e comunial, ao canibalismo que vem a ser a antropofagia por gula e também a antropofagia por fome, conhecida através da crônica das cidades sitiadas e dos viajantes perdidos. A operação metafísica que se liga ao rito antropofágico é a da transformação do tabu em totem. Do valor oposto ao valor favorável. A vida é devoração pura. Nesse devorar que ameaça a cada minuto a existência humana, cabe ao homem totemizar o tabu. Que é o tabu senão o intocável, o limite? (Andrade, 1995, p. 101)

Romper a "cultura messiânica" do colonizador com a cultura liminar, "antropofágica", dita "selvagem" dos povos originários é, em síntese, a proposição de Oswald de Andrade. Nada de fins preconcebidos, teleologia rumo à redenção divina, mas o refazer constante do Outro – e de si mesmo – pela "devoração pura". Uma outra espécie de "destruição criadora"

---

4 Um exercício interessante, que limitações de tempo não nos permitirão realizar aqui, seria discutir esta visão "antropofágica" à luz da noção de "hibridismo selvagem" de Homi Bhabha, retomado como "hibridismo cultural" por Alberto Moreiras (2001).

daqueles que se alimentam constantemente deglutindo a própria força do Outro.

Em outras palavras, o hibridismo como força, a antropofagia como arma: devorar é instigar a re-criação constante, o brotar de um pensamento mítico-poético indomável pelo utilitarismo e a domesticação do pensamento e das identidades euro-colonizadoras. Como afirmou Maltz (1993):

> Destruir para construir em cima. Deglutir para, de posse do instrumental do "inimigo", poder combatê-lo e superá-lo. Deglutir o velho saber, transformando-o em matéria-prima do novo. [...] a contrapartida dessa atitude de inércia ideológica e cultural, de brutal assimilação que legitimava a influência estrangeira, seria a atitude antropofágica de "deglutir" o saber europeu, "devorando-o" não mais para incorporá-lo de modo mecânico mas para absorvê-lo dialeticamente na tentativa de abrasileirar a nossa cultura, dando-lhe uma identidade. [...] dessacralizar a herança cultural do colonizador para inaugurar uma nova tradição. (1993, p. 11)

Por isso alguns autores, como Helena (1983, p. 91), definem a antropofagia como "*ethos* da cultura brasileira". A antropofagia constitui assim a face de "positividade" do hibridismo – que, se por um lado pode representar destruição e empobrecimento de culturas pretéritas, por outro pode rejuvenescê-las e impeli-las para o novo, que também pode ser mais rico. "Totemizando" o tabu, a sociedade antropofágica viola o intocável, rompe com os limites (ou vive nos limites...), des-reterritorializa-se num espaço onde a multiplicidade não é apenas um estorvo ou um resquício, é uma condição de existência e de recriação não-estabilizadora do novo.

A "filosofia" antropofágica sem dúvida antecipou o pensamento pós-colonial, preocupado antes de tudo com a contextualização das epistemes pela natureza geo-histórica de sua produção (a este respeito ver, especialmente, Mignolo, 2003). Esta leitura cultural dos processos de hibridização/antropofagização pode instigar-nos a pensar, também, a um nível mais concreto, como articular espaços capazes de reproduzir e/ou de induzir a esta condição subversora. Propomos então retrabalhar o nosso conceito de "multi" ou "transterritorialidade" (Haesbaert, 1996, 2001, 2004, 2007) à luz dos processos de hibridização.

Hibridismo e multiterritorialidade

O espaço e o território, como sabemos, mais do que referentes mentais ("absolutos") para nossa localização no mundo ou do que simples objetos materiais em relação no nosso entorno, são constitutivos de nossa própria existência, tanto em sua dimensão físico-biológica (enquanto "corpos" – que para alguns seriam nosso "primeiro território"), quanto em sua dimensão simbólico-social. Deste modo, se falamos que o homem é não somente um "animal territorial", mas ainda um "animal multiterritorial", experienciando diversos territórios ao mesmo tempo, isto significa que esta dimensão espacial não é mero palco ou apêndice da condição humana, mas uma de suas dimensões constituintes fundamentais.

É importante, aqui, apresentar, ainda que de forma muito sucinta, as distintas faces da multiterritorialidade. Partindo de um conceito menos parcelar de território, não definindo conceitos simplesmente por um recorte empírico, uma "parcela do real", mas por uma problemática e uma forma de abordá-la, ou seja, por um determinado "olhar" e, nele, um "foco" sobre a realidade, defendemos que o território é o espaço geográfico visto a partir do "foco" nas relações de poder, seja o poder em seus efeitos mais estritamente materiais, de âmbito político-econômico, seja em sua articulação mais simbólica. Assim, trata-se de abordar o território através das relações de poder que lhe são inerentes – desde um poder mais "tradicional", de natureza estatal-administrativa, até sua configuração mais simbólica, na qual a própria construção identitária é vista, antes de mais nada, como um instrumento de poder (ou, para utilizar um termo um tanto polêmico, de "empoderamento") dos grupos e/ou classes sociais.

Haveria, portanto, (multi)territorialidades de maior carga funcional e outras de maior carga simbólica, de acordo com a força das funções e dos significados que lhe são atribuídos pelos diferentes sujeitos sociais em (territorializ)ação. Na abordagem aqui priorizada, interessa-nos mais os territórios dotados de forte significação, passíveis de estarem envolvidos numa "hibridização" mais explícita em termos culturais. Não podemos ignorar, aí, a forte relação entre formas políticas de gestão territorial e as implicações em termos da propensão que carregam para a realização de formas culturais mais (ou menos) híbridas de identificação social.

Produzir culturas híbridas, portanto, como referido por Canclini (1998[1989]), significa também construir espaços de alguma forma "híbridos", liminares ou "transfronteiriços" (como na Tijuana da fronteira México-Estados Unidos, por ele analisada), territórios múltiplos cujo desenho interfere diretamente nas nossas concepções de mundo, na construção de nossas identidades sociais. A própria multiterritorialidade contemporânea pode, portanto, favorecer processos de hibridização, seja por nossa crescente mobilidade física, articulando mais de um território, como ocorre com os migrantes em diáspora, seja pela própria diversidade territorial *in situ,* como ocorre especialmente no cosmopolitismo das grandes cidades globais. Nestas, em espaços relativamente restritos, às vezes um mesmo bairro, habita um número culturalmente cada vez mais diversificado de pessoas.

A multiterritorialidade, podemos dizer, manifesta-se de duas formas gerais: uma, de caráter mais amplo, que pode ser denominada de "multiterritorialidade lato sensu" ou sucessiva, e que envolve a vinculação de múltiplos territórios (zonais) articulados em rede, implicando, para os grupos sociais, um determinado grau de mobilidade física; e outra, de caráter mais específico, que podemos denominar de "multiterritorialidade stricto sensu" ou simultânea, e que envolve territórios em si mesmos híbridos e/ou que permitem a articulação simultânea com outros territórios (por mecanismos de controle informacional ou virtual). No primeiro caso, nossa hibridização é, digamos, induzida pela mobilidade – é imprescindível que vivenciemos o deslocamento físico para que tenhamos nossa experiência – e nosso "controle" – multiterritorial, com a importante ressalva de que, obviamente, nem todos os que se movem por diferentes espaços, obrigatoriamente, vivenciam de fato uma multiterritorialidade, para além de seu caráter meramente funcional.

Não é simplesmente por termos maior mobilidade ou por habitarmos territórios (ou lugares, na ampla abordagem de lugar da geografia anglo-saxônica) cada vez mais híbridos que, automaticamente, estaremos vivenciando um maior hibridismo cultural e identitário. A burguesia planetária, por exemplo, se desloca muito, mas quase sempre frequentando os mesmos lugares, ignorando a imensa diversidade cultural – e territorial – que se estende ao seu redor. Aqui e ali ela pode até cruzar com o "Outro", mas é como se ele estivesse invisibilizado, não se estabelecendo nenhum diálogo – ou,

quando, por obrigação, este se dá (como em serviços de hotéis/restaurantes e no comércio), trata-se de um contato de caráter meramente funcional.

Por outro lado, não é também por habitarmos espaços reveladores de uma grande diversidade étnica que, automaticamente, estaremos vivenciando uma multiterritorialidade no sentido cultural. Há aqui a importante distinção entre seu caráter potencial e efetivo. Podemos viver numa cidade altamente cosmopolita e culturalmente múltipla, como Londres e, no entanto, negarmo-nos a usufruir desta multiplicidade. Neste sentido, podemos ter "múltiplos [tipos de] territórios" sem construir ali, efetivamente, uma multiterritorialidade. Esta implica o transitar e, sobretudo, o vivenciar dessa multiplicidade de territórios/territorialidades.

Isto significa que as relações entre hibridismo cultural e multiterritorialidade não são biunívocas: podemos ter, por exemplo, uma multiterritorialidade num sentido funcional sem que se promovam ali experiências de hibridização cultural. É interessante ressaltar, entretanto, que a maior mobilidade do nosso tempo, afetando tanto nossa multiterritorialidade "sucessiva" (que implica deslocamento físico) quanto "simultânea" (ou "in situ" – no sentido de um local culturalmente múltiplo e/ou de uma "mobilidade virtual" que permite "controlar" territórios à distância), é um elemento *potencialmente* favorecedor – e muito – dos processos de hibridização. Como já havíamos indicado inicialmente, não podemos esquecer que uma forma de territorialização também é aquela que se realiza "no e pelo movimento" – inúmeros são aqueles que, hoje, identificam-se com esta mobilidade de tal forma que o território, para eles, tal como suas identidades, é construído pelo amálgama entre múltiplas territorialidades ou – de maneira mais "radical", pelo próprio "estar em movimento" ou "transitar entre múltiplos territórios", o que nos leva, também, a pensar numa espécie de "transterritorialidade".

Hibridismo sempre em aberto: da transculturação à transterritorialidade

A uma escala mais pessoal ("subjetiva"), posso ser amigo de um bengali muçulmano na "British Library" num contato que se resume à bibliote-

ca e seu caráter funcional, numa relação muito mais entre funcionário e usuário – outra coisa, muito diferente, é fazer amizade com sua família e frequentar seu bairro no leste de Londres. Aqui, pelo "transitar" efetivo por múltiplos territórios, posso afirmar que estamos produzindo uma multiterritorialidade – ou, num termo mais adequado, uma *trans*territorialidade, pois ela implica, mais do que a articulação de territórios diferentes, o *trânsito* entre eles, a sua imbricação pela frequente mobilidade.

Assim como o hibridismo não é uma condição estanque, propriamente um "estado", mas um processo em incessante ir-e-vir – ou, em outras palavras, em constante *devir*, a multi ou transterritorialidade também deve ser vista, sobretudo, dentro de um movimento de entrada, saída e, portanto, de *trânsito* entre diferentes territórios. O que mais importa aqui é a condição de possibilidade, sempre em aberto, de nossa inserção em "território alheio" (que também passa, assim, de forma ambivalente, a ser "nosso"), a abertura destes territórios que coloca permanentemente a possibilidade de entrar, sair e/ou transitar por estas territorialidades – ou, se quisermos, essa condição de *transitoriedade* (no sentido amplo, de eventualidade).

É por enfatizar esta ideia de movimento e de *trânsito* que talvez o termo mais apropriado seja construído não pelo prefixo "multi", mas pelo prefixo "trans", como já sugeríamos há mais de uma década (Haesbaert, 1996, em citação que abre este capítulo). E já que estamos enfatizando essa dimensão cultural da territorialização, é importante fazermos um vínculo, ainda que a nível introdutório, com o conceito, bastante próximo, de transculturação.

Segundo Mignolo (2003), o sociólogo cubano Fernando Ortiz, ainda nos anos 1940 e a partir da realidade cubana, sugeriu substituir a terminologia europeia "aculturação", proposta por Malinowski, por "transculturação": "Enquanto *aculturação* apontava para mudanças culturais numa única direção, o corretivo *transculturação* visava chamar a atenção para os processos complexos e multidirecionais da transformação cultural" (grifos do autor).

Reportando-se às palavras do próprio Ortiz, Mignolo destaca que a transculturação:

> [...] representa melhor as diferentes fases do processo de transição de uma cultura para outra, porque isso não implica apenas em adquirir outra cultura, que é o que a palavra aculturação realmente implica, mas o processo

envolve também, necessariamente, a perda ou o desenraizamento de uma cultura anterior, que poderia ser definida como desculturação. Além disso, implica a ideia da consequente criação de novos fenômenos culturais, que se poderia chamar de neoculturação [...] os descendentes sempre têm algo dos dois genitores, mas são sempre diferentes de cada um deles. (Ortiz, apud Mignolo, 2003, p. 235)

É possível fazer aqui, claramente, a analogia entre essa definição de transculturação e a de (trans)territorialização. Enquanto a primeira é vista como produto do jogo entre desculturação e neoculturação, os processos geográficos de (trans)territorialização resultam da imbricação entre desterritorialização e re (ou "neo", para sermos fiéis a Ortiz) territorialização. Moreiras (2001, p. 342), embora partindo do conceito de hibridismo, afirma, neste mesmo sentido:

O conceito de hibridismo é complexo e particularmente sugestivo porque pode ser usado para agrupar fenômenos que derivam tanto da territorialização quanto da desterritorialização. No caso da última, o hibridismo se refere aos processos de perda em posições previamente determinadas (isto é, o hibridismo aumentaria no mundo de hoje porque há desculturação, e a desculturação é uma perda bruta, irremediável). No caso da primeira, o hibridismo se refere à positividade em que tal perda implica, estruturalmente ou constitutivamente (não há desculturação sem reculturação), e a reculturação pode até produzir – sob certas circunstâncias – uma ameaça à própria economia do sistema). A reterritorialização híbrida e a desterritorialização híbrida são então dois lados – diferentes – da mesma moeda.[5]

Angel Rama, no campo dos estudos literários, nos anos 1970, também desdobrou o conceito de transculturação, agora enfatizando outra escala, a intranacional. Enquanto Ortiz focalizou a formação "transcultural" de uma sociedade nacional, a cubana, em relação ao contexto do colonizador, a Europa, Rama destaca também as relações intranacionais – entre

5 Embora Moreiras destaque mais a ideia de uma "desterritorialização" má e uma boa "reterritorialização", obviamente isto nem sempre ocorre desta forma. Sobre a crítica da associação às vezes unilateral entre hibridismo e desterritorialização, ver, além de Moreiras (2001), Kraniauskas (1992), Tomlinson (1999) e nosso próprio trabalho (Haesbaert, 2004, especialmente item "A desterritorialização numa perspectiva cultural", p. 214-234).

"centro" ("capital ou porto", "vanguardista", voltado para fora) e "periferia" (ou "cultura regional interna", de tendências mais rurais, voltada para dentro).[6]

Abre-se assim outro "jogo" espacial a que podemos denominar "jogo de escalas" (parafraseando o título do livro de Revel [1998]), e dentro do qual igualmente se desenham os processos aqui denominados de multi ou transterritorialização. Não se trata de um simples "acúmulo" ou "passagem" de uma escala a outra, mas sua vivência concomitante em termos que lembram, um pouco, o que Yves Lacoste denominou de "espacialidade diferencial".

"Diferencial" aqui implicando, é claro, não simplesmente uma "diferença de nível" ou "de grau", quantitativa (de uma escala cartograficamente maior e menos importante para uma menor e mais importante, por exemplo), mas a efetiva diferenciação qualitativa ("diferença de natureza") a partir do novo amálgama aí construído. Algumas "multiterritorialidades", neste sentido, não representam se não uma diferença de grau, como na organização multiterritorial dos Estados-nações, estruturados de modo a "encaixar" múltiplas escalas dentro de uma mesma ordem político-territorial, que se estende, por exemplo, do território do município (ou condado) ao Estado (ou província), daí ao Estado-nação e, hoje, a blocos político-econômicos, especialmente no caso da União Europeia.

A aliança, digamos, entre hibridismo ou transculturação e multi ou transterritorialidade só se dá de fato quando uma mudança de território/territorialidade implica efetivamente numa mudança de comportamento e numa mescla cultural. Importante, aqui, finalmente, é não ver o espaço/o território como simples reflexo destes processos de hibridização, mas como um de seus elementos constitutivos fundamentais. Não é à toa que espaços transfronteiriços, por exemplo, tornaram-se paradigmáticos, já que são muito mais suscetíveis a processos de hibridização – tanto por uma dinâmica, digamos, mais "espontânea", quanto por "obrigação" ou

6 Para uma análise desta perspectiva de Rama no campo literário e suas perspectivas contemporâneas, ver Aguiar e Vasconcelos (2004). Embora os autores a ela não se refiram, podemos associar, numa abordagem mais política, esta "transculturação" de Rama com a noção de "colonialismo interno", desenvolvida por González-Casanova (1965).

"necessidade", já que mesclar identidades (nacionais, por exemplo), é também, ali, uma estratégia[7] de sobrevivência.

Hibridismo e (trans)territorialização: implicações políticas

A abertura e a mobilidade territorial, que alguns, equivocadamente, associam estritamente a processos de desterritorialização, têm relevância no estímulo às trocas culturais, aos processos de hibridização e/ou transculturação. Se estes movimentos são político-socialmente positivos ou negativos, contudo, é outra história – mas uma história nada desprezível. Para além do debate em torno de seu valor heurístico, conceitual, hibridismo e multi ou transterritorialidade passaram, muitas vezes, a uma espécie de programa político. Como afirmou Nestor García Canclini:

> Uma política é democrática tanto por construir espaços para o reconhecimento e o desenvolvimento coletivos quanto por suscitar as condições reflexivas, críticas, sensíveis para que seja pensado o que põe obstáculos a esse reconhecimento. Talvez o tema central das políticas culturais seja, hoje, como construir sociedades como projetos democráticos compartilhados por todos sem que igualem todos, em que a desagregação se eleve a diversidade, e as desigualdades (entre classes, etnias ou grupos) se reduzam a diferenças. (Canclini, 1998, p. 157)

Qual, então, o tipo de hibridismo (ou, se preferirmos, de transculturação) que desejamos promover? Qual o tipo de multi/transterritorialidade que permite estimular estes processos "positivos" (ou, em outros termos, como aqui foi colocado, "antropofágicos") de hibridização?

Não podemos esquecer, retomando as considerações que fizemos no primeiro subitem deste capítulo, que também o (discurso do) hibridismo está na moda – e, assim, como tudo que está na moda, tem alto "valor de troca". Como afirmou Moreiras (2001, p. 316):

---

7 Para Moreiras (2001) tratar-se-ia mais de uma tática do que de uma estratégia. Sobre este debate, envolvendo a noção de "essencialismo estratégico" de Gayatri Spivak, ver especialmente p. 336-337.

> ...o hibridismo pode atualmente quase ser, em seu aspecto performático [não constativo], uma espécie de disfarce ideológico para a reterritorialização capitalista. [...] Argumentar em favor do hibridismo, contra a reificação das identidades culturais, como uma espécie de prescrição para a flexibilidade perpétua, é exagerar sua utilidade.

É "bom" ser híbrido, "mestiço", *créole,* porque isto "vende" – e vende porque nos dizem que faz bem realizar misturas, circular por territorialidades diferentes, enfim, consumir o *world hybrid* – talvez uma nomenclatura que pode sintetizar esta vertente mais comercial e globalizada do hibridismo. Só somos efetivamente "globais" se formos "híbridos". Aqui aparece outro elemento fundamental neste debate, e para o qual poucos parecem atentar: dependendo da escala em que é abordado, o hibridismo adquire feições e implicações políticas distintas. Falar em hibridismo (ou transculturação) "local", "regional" ou "nacional" não é o mesmo que falar em hibridismo continental ("latino-americano") e, menos ainda, global – como um dos traços básicos de uma identidade mundializada.

Como parte da própria lógica "flexível" do capitalismo, só seria bom o que é móvel, efêmero, aberto à mudança e à mistura constantes (para ser consumido de novo). Mas, como já nos alertava o grande "teórico da velocidade" (ou da "dromologia"), Paul Virilio, num sentido mais amplo:

> [...] sempre se diz que a liberdade primordial é a liberdade de movimento. É verdade, mas não a velocidade. Quando você vai depressa demais, você é inteiramente despojado de si mesmo, torna-se totalmente alienado. É possível, portanto, uma ditadura do movimento [ao que poderíamos acrescentar: e uma alienação do território]. (Virilio, 1984, p. 65)

Complementando o que indicamos há pouco, o que importa não é *apenas* o "estar em movimento" (embora alguns grupos sobre-enfatizem esta condição), mas a possibilidade que temos de desencadear este movimento quando precisarmos – ou, de forma mais livre, quanto quisermos – pois o fato de "a liberdade primordial" ser, como indica Virilio, "a liberdade de movimento", não significa que tenhamos de estar, obrigatoriamente, sempre, em movimento. É como se defendêssemos a mobilidade, o hibri-

dismo e a multiterritorialidade de tal forma que eles se tornassem, assim, compulsórios. "Condenados" ao hibridismo e/ou ao trânsito entre territórios poderíamos, no extremo, perder qualquer ponto de referência mais estável, imprescindível, de certa forma, à nossa condição de humanos – humanos que não têm a "obrigatoriedade" de um mesmo comportamento sócio-territorial o tempo inteiro, até porque a imbricação entre movimento e repouso constitui uma presença permanente em nossas vidas.

É o que nos indica também, de forma ampla, esta expressão contundente de Cornelius Castoriadis:

> [...] um sujeito não é nada se não for a criação de um mundo para ele numa clausura relativa. [...] Essa criação sempre é a criação de uma multiplicidade. [...] Essa multiplicidade se desenvolve sempre de dois modos: o modo do simplesmente diferente, como diferença, repetição [...] e o modo do outro, como alteridade, emergência criadora, imaginária ou poiética. (Castoriadis, 1992, p. 262)

O discurso, dominante hoje, do hibridismo/transculturação e da multi ou transterritorialidade, ligado muitas vezes à concepção de uma mobilidade irrestrita, deve ser tomado com cautela, pois a "criação" de um novo tempo, a "emergência criadora, poiética", a que alude Castoriadis, advinda desta multiplicidade, inclui sempre, também, de algum modo, a presença de uma alteridade – e esta só pode existir no âmbito de um relativo fechamento, de "um mundo... numa clausura relativa".

Não podemos esquecer que a tese de que vivemos – ou que devemos viver – um tempo de abertura e mobilidade indiscriminadas foi propalada também pelo economicismo neoliberal, como se fizesse parte de um paradigma inexorável: abertura de mercados, abertura – ou mesmo "fim" – de fronteiras, "Estado mínimo" em suas formas de controle (que são sempre, também, territoriais), fluxos financeiros instantâneos e globalizados... A recente crise financeira global veio colocar uma pá de cal nesta *boutade*, defendendo-se e recorrendo-se, com toda força, a novas formas de intervencionismo estatal. Na verdade, bem sabemos, o próprio capitalismo vive

da intercalação de momentos de maior fluidez e abertura e momentos de maior estagnação e fechamento.[8]

Mesmo num mundo em que a metáfora do nomadismo se tornou quase lugar comum, a grande mobilidade e a hibridização cultural, obviamente, não regem a vida de todos – pelo contrário, o que vemos hoje é até, de certa forma, um processo inverso, com um conjunto crescente de restrições à mobilidade, principalmente no que se refere à mobilidade de pessoas, e que tende a se fortalecer diante da atual crise econômica global.

Abertura – relativa – para mudar e, assim, fortalecer nossa autonomia, é muito diferente de abertura – permanente, quase absoluta – para não desenvolver laços numa espécie de nomadismo irrefreável. Da mesma forma, fechar-se (taticamente) para resistir é muito diferente de fechar-se – indefinidamente – para se isolar e/ou como forma básica de vida. A grande questão não é optar pela abertura à transculturação, ao hibridismo "antropofágico", à multi/transterritorialidade, frente ao fechamento identitário, à mono-cultura (!) e à uni-territorialidade, até porque culturas isoladas e territórios completamente fechados, de fato, nunca existiram. Culturas completamente abertas ao intercâmbio, à hibridização, da mesma forma, nunca foram produzidas – seria como decretar, no seu extremo, o seu próprio desaparecimento. Convivem, entretanto, formas muito distintas nesse jogo de abertura e (relativo) fechamento, hibridização e (pretensa) essencialização.

Não se trata, pois, de abertura *ou* fechamento, de hibridismo *ou* essencialização. No imenso rol de situações e contextos geo-históricos, desenha-se sempre a possibilidade do múltiplo – múltiplo não apenas no sentido do "viver no limite", pelas/nas fronteiras, mas também no sentido da possibilidade, sempre em aberto, de transitarmos por diferentes culturas e por diferentes territórios. Politicamente, mais importante do que concebermos nossa vida e nossas identidades como intrinsecamente "híbridas" e "multiterritoriais" é a certeza de, se e quando nos aprouver, termos ao nosso dispor a alternativa de mudar de território, experimentar outras formas de identificação cultural, intercambiar valores – e que ninguém

8 A esse respeito, ver a interpretação de Arrighi (1996 [1994]) para a história do capitalismo.

nos obrigará nem à permanente hibridização, nem à constante mobilidade dentro da enorme multiplicidade territorial do nosso tempo.

Como afirmaram Gatens e Lloyd (1995, p. 78), de um lado encontra-se "a liberdade crítica para questionar e desafiar na prática nossas formas culturais herdadas; de outro, a aspiração por pertencer a uma cultura e a um lugar e, assim, sentir-se em casa neste mundo". Por mais transitórios que eles pareçam, precisaremos sempre construir "identidades" e "territórios" que, quase sempre fruto de misturas inusitadas, necessitam também de tempo se os quisermos "maturados", refletidos, e sua lapidação dar-se-á sempre pela constatação e/ou invenção de um Outro – mas um outro não apenas para nos reconhecer enquanto diferentes, ao transitar por "nossos" territórios, como também para conosco plenamente conviver, ao construir e praticar territórios de uso e apropriação coletiva, comum.

É nesse sentido que devemos falar de um espaço-tempo sempre "alternativo" – não só no sentido de representar uma alternativa, a criação do novo, mas também de permitir alternâncias – alternâncias entre o mais e o menos híbrido, entre o mais e o menos aberto, enfim, um espaço-tempo que alie a permuta, a extroversão e a mobilidade com os igualmente imprescindíveis recolhimento, introspecção e repouso. E o pretenso "equilíbrio" entre estas dimensões só pode ser avaliado através do rigoroso trabalho empírico e da consideração das múltiplas territorialidades que envolvem as também múltiplas necessidades e interesses em jogo para cada sujeito, grupo e/ou classe social.

Referências

AGUIAR, F.; VASCONCELOS, S. O conceito de transculturação na obra de Angel Rama. In: Abdala Jr., B. (Org.). **Margens da cultura**: mestiçagem, hibridismo & outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANDRADE, O. **A utopia antropofágica**. 2. ed. São Paulo: Globo, 1995.

ARRIGHI, G. **O longo século XX**. Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: EdUNESP, 1996 [1994].

BAYART, J.-F. **L'Illusion Identitaire**. Paris: Fayard, 1996.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BURKE, P. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2003.

CANCLINI, N. **Culturas híbridas**. São Paulo: Editora da USP, 1998 [1989].

CASTORIADIS, C. **World in fragments**: writings on politics, society, psychoanalysis, and the imagination. Stanford: Stanford University Press, 1997.

CASTORIADIS, C. **O mundo fragmentado**: as encruzilhadas do labirinto 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

GATENS, M.; LLOYD, G. **Collective imaginings**: Spinoza, Past and Present. London and New York: Routledge, 1995.

GLISSANT, E. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005 [1996].

GONZÁLEZ-CASANOVA, P. Internal Colonialism and National Development. **Studies in Comparative International Development**, v. 1, n. 4, 1965.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia**, n. 17, Niterói, 2007.

______. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

______. **Territórios alternativos**. Campinas: Contexto; Niterói: EdUFF, 2002.

HAESBAERT, R. Da desterritorialização à Multiterritorialidade. In: **Anais do IX Encontro Nacional da ANPUR**. Rio de Janeiro: ANPUR, 2001.

______. O binômio território-rede e seu significado político-cultural. In: ENCONTRO O ENSINO DA GEOGRAFIA DE 1º E 2º GRAUS FRENTE ÀS TRANSFORMAÇÕES GLOBAIS. *1996*. Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

HELENA, L. **Uma literatura antropofágica**. Fortaleza: UFC, 1983.

KRANIAUSKAS, J. Hybridism and Reterritorialization. **Travesía**, v. 1, n. 2, 1992.

LÉVY-STRAUSS, C. **L'Identité**. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1995 [1977].

MALTZ, B. Antropofagia: rito, metáfora e pau-brasil. In: Maltz, B.; Teixeira, J. E Ferreira, S. (Org.). **Antropofagia e Tropicalismo**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.

MASSEY, D. A global sense of place. In: **Space, place and gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

MIGNOLO, W. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MOREIRAS, A. **A exaustão da diferença**: a política dos estudos culturais latino-americanos. Belo Horizonte: EdUFMG, 2001.

RAMA, A. Literatura y cultura. In: **Transculturación narrativa en América Latina**. México: Siglo Veintiuno, 1982.

REVEL, J. **Jogos de escalas**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas Editora, 1998.

SPIVAK, G. Subaltern Sudies: Deconstructing Historiography. In: Guha, R.; Spivak, G. (Ed.). **Selected Subaltern Studies**. New York: Oxford University Press, 1988.

STAM, R. Palimpsestic Aesthetics: a meditation on hibridity and garbage. In: May, J.; Tink, J. (Ed.). **Performing Hibridity**. Minneapolis/London: Univ. of Minnesota Press, 1999.

TOMLINSON, J. **Globalisation and culture**. Chicago: Chicago University Press, 1999.

VIRILIO, P. 1984. **Guerra pura**. São Paulo: Brasiliense.

YOUNG, R. **O Desejo colonial**. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1995].

Geografia das formas simbólicas em Ernst Cassirer[1]

Sylvio Fausto Gil Filho

Contornos Iniciais

O movimento da nova geografia cultural no Brasil mostra-se aberto a novas perspectivas, criando nichos dinâmicos de discussão epistemológica. Este movimento interfere, de certo modo, nos debates da geografia econômica, social e política. Temas como o discurso, o poder, as representações, a justiça, a religião e o gênero evidenciam a amplitude do debate e da produção científica a partir da década de 1990.

1 Original publicado em GIL FILHO, S. F. *La Géographie Des Formes Symboliques Chez Ernst Cassirer*. Géographie et Cultures, Paris, v. 78, p. 41-58, 2011.

Novos embates com as abordagens hegemônicas de base estruturalista--marxista apresentam seus sinais decorrentes da intensificação e da difusão da discussão teórica que a "virada linguística" e a "virada cultural" evidenciam na produção científica da geografia humana no Brasil. Lembrando Claval (2008, p. 28): "todos os geógrafos concordam sobre a necessidade de se levar em conta as viradas que caracterizaram as ciências sociais durante a última geração". Essas novas convergências possibilitaram caminhos profícuos para a abordagem cultural na Geografia.

Nesse contexto, parte de antigos antagonismos paradigmáticos ressurge frente a abordagens culturais calcadas nas filosofias de sentido. Esses antagonismos reaparecem em termos já conhecidos na teoria crítica, que questiona, mormente, mais o papel ideológico das abordagens culturais que seu poder explicativo.

O exílio do sujeito provocado pelas abordagens estruturalistas explica a sedução da autonomia do categorial espacial para aqueles que pretendem justificar a busca de uma identidade e de uma independência da disciplina no âmbito das ciências humanas. De certo modo, essa tendência já se apresentava nas teorizações das perspectivas sistêmico-funcionalistas da década de 1960 e 1970. Em contrapartida, as abordagens fenomenológicas transpuseram as intencionalidades da consciência *husserlianas* iniciais e se aproximaram muito mais de explicações existencialistas.

Nas circunstâncias da década de 1990, no Brasil, a confluência dos "órfãos" da Geografia Humanista-Cultural para o movimento de renascimento da Geografia Cultural faz emergir uma distensão epistemológica de base em relação às abordagens reinantes. Amorim Filho (2006) apontava a manifestação de "tiranias paradigmáticas" principalmente no Reino Unido, nos Estados Unidos e no Brasil, representadas pela hegemonia da abordagem teorética-quantitativa nas décadas de 1960-1970 e, posteriormente, pela abordagem estruturalista-marxista das décadas de 1970-1980.

Cosgrove (2008) diagnosticou a aparente recusa ao estudo das expressões humanas no mundo, das paixões e intencionalidades humanas, fossem elas morais, políticas, nacionais ou religiosas. As abordagens dominantes na Geografia Humana indicam a alienação e a impessoalidade com que os estudos da paisagem humana são tratados, como se a paisagem fosse um quadro frio para a atuação de forças demográficas e econômicas.

A partir desse contexto, considera-se relevante um diálogo renovado com a filosofia, para melhor equacionar o problema de fundo que a própria Geografia se coloca. Há, pois, a urgência de uma segunda hermenêutica em relação à abordagem cultural na Geografia, que se circunscreve na objetivação da cultura no categorial espacial assim como em uma teoria do homem.

Essa preocupação justificou as reflexões apresentadas no artigo *Geografia cultural - estrutura e primado das representações* (Gil Filho, 2005), no qual a análise espacial foi impregnada da concepção intuitiva da realidade como forma simbólica, inspirada em uma primeira apreensão da obra de Ernst Cassirer (1874-1945).[2] Posteriormente os debates ocorridos no âmbito do Núcleo Paranaense de Estudos da Religião (NUPPER),[3] entre os anos de 2006 a 2009, despertaram um interesse renovado na obra de Ernst Cassirer. O caráter interdisciplinar do grupo ajudou a dar os contornos de um processo de autocrítica no seio da subdisciplina Geografia da Religião e a buscar sua autonomia teórico-metodológica no quadro geral da Geografia Cultural. Para tanto, o estudo do sistema cassireriano no âmbito da Geografia tornou-se um passo fundamental.

Por que Ernst Cassirer?

A primeira questão que aflora sobre os motivos desse capítulo é sobre o porquê da opção de análise a partir do sistema das formas simbólicas de

---

2 Ernst Cassirer (1874-1945) nasceu na cidade germânica de Breslau (atual *Wrocław* na Polônia). Era de origem judaico-alemã, estudou Direito em Berlim (1892), tendo mudado para a literatura germânica e, finalmente, para a filosofia. Mudou frequentemente de Universidades para Leipzig, Heidelberg, voltando para Berlim, até chegar a Marburg (1894), onde estudou com Hermann Cohen. Obteve o título de doutor (1899), tornando-se professor titular da Universidade de Hamburg (1919), onde ensinou filosofia até 1933. Deixou a Alemanha após a ascensão de Hitler ao poder. No período de emigração foi para o Reino Unido, lecionando em Oxford (1933-1934), Universidade de Göteborg, na Suécia (1935-1941), e nos Estados Unidos, na Universidade de Yale e na Universidade de Columbia (1941-1945).

3 O Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) foi fundado em abril de 2003 (Curitiba, Paraná, Brasil). Trata-se de grupo de investigação científica independente que objetiva, sob a ótica das ciências humanas, analisar o fenômeno religioso.

Ernst Cassirer e não de outras bases filosóficas já recorrentes e talvez mais aceitas na discussão atual das geografias fenomenológicas.

Para melhor responder a essa questão, a apresentação do sistema teórico do autor e de suas possibilidades na análise geográfica, cerne desse trabalho, talvez já fosse suficiente. Mas há uma justificativa maior no contexto da própria filosofia, muito bem apresentada por Steve G. Lofts (2000), que versa sobre a aparente marginalização da filosofia de Ernst Cassirer após sua morte em 1945. O autor comenta a rara menção, por vezes lacônica, da obra de Cassirer nos trabalhos introdutórios de Historia da Filosofia e a raridade dos trabalhos de crítica à filosofia das formas simbólicas, principalmente quando comparados com seus contemporâneos como Martin Heidegger (1889-1976) e Edmund Husserl (1859-1938). Contudo, esse quadro talvez não seja totalmente verdadeiro. A presença de Cassirer é inegável nas entrelinhas das obras de seus contemporâneos. Na obra de Heidegger algumas menções são representativas, tais como o estudo crítico do segundo volume da obra de Cassirer [1925], *Philosophie der Symbolischen Formen - Das mythische Denken,* o debate sobre Kant em Davos, de 1929; na obra *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927), Cassirer é um dos únicos autores citados, e, por fim, os estudos da estrutura do mito, os conceitos de *habitação poética* e o mundo como *quadrinidade* ou *quádruplo* (*Geviert)*,[4] em muito devido a essa releitura de Ernst Cassirer.

No livro *Phénoménologie de la perception*, de Maurice Merleau-Ponty [1945], há uma evidente influência da leitura do terceiro volume da obra de Cassirer [1929] *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*.[5] Também Michel Foucault é apontado, segundo a biografia escrita por David Macey (1993, p. 215), como "discípulo" de Cassirer. Ainda poderiam ser citados outros nomes que, segundo S. G. Lofts (2000, p. 2-3), dialogaram, explicita ou implicitamente, com a obra de Ernst Cassirer como: Claude Lévi-Strauss, George Bataille, Jaques Derrida, Hans Blumenberg, Erwin Panofsky e Jaques Lacan.

4 Em Heidegger o mundo é mais que aquele aberto pela percepção e a ação é o mundo da coisa, um mundo quádruplo - *da terra, do céu, dos mortais e dos divinos* onde pode ser iniciado um outro pensamento do "aqui e agora" e do habitar poético do mundo.

5 Sobre a influência de Ernst Cassirer em Merleau-Ponty ver BERNET, R. *La Vie du Sujet: Études sur Husserl et la Phénoménologie*. Paris: PUF, 1994. p. 181.

As influências na filosofia de Cassirer são amplas, mas, segundo W. Schultz (2000, p. 40-41), os três percussores mais importantes são: Giambattista Vico (1668-1744), Immanuel Kant (1724-1804) e G. W. F. Hegel (1770-1831). Por circunstâncias evidentes, Ernst Cassirer é colocado circunscritamente como *neokantiano*, pois estudou com Hermann Cohen,[6] expoente da escola em *Marburg*, foi editor das obras completas de Immanuel Kant, além de utilizar vários conceitos e expressões inspiradas nas obras de Kant e ter sido apontado por transformar a crítica da razão em uma crítica da cultura. O diagnóstico de W. Schultz demonstra as dificuldades de classificação da obra de Cassirer, ao mencionar a introdução da edição inglesa de *Philosophie der Symbolischen Formen*, escrita por Charles Hendel,[7] que reafirma a relação estrita com a obra de Kant, enquanto Hegel é isoladamente citado nos pontos de discordância. No texto *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms,* Donald Phillip Verene (1969) critica a fácil classificação de Ernst Cassirer como *neokantiano* e explicita as conexões com Hegel.

A interpretação de Otto Friedrich Bollnow [1963], em sua obra *Mensh und Raum*, sobre a influência de Cassirer na problematização sobre o "espaço", interessa sobremaneira para a Geografia e atinge o imo da questão em tela, que é o contraponto em relação à filosofia de Heidegger e sua primazia da temporalidade em detrimento da espacialidade. Bollnow menciona o trabalho de H. Lassen (1939), *Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung*, cuja filosofia enfatiza a centralidade da espacialidade e cuja abordagem tem profunda influência da obra de Cassirer.

A prevalência do "tempo" em detrimento do "espaço" que permeia a discussão do *ser* na filosofia contemporânea, à época de Cassirer, pode ser explicada pelo rebatimento íntimo presente em questões como a *finitude* ou mesmo a sensação de dinâmica e de transformação diacrônica relacionada com o "tempo". Por outro lado, "o espaço" aparece na literatura filosófica como algo externo ao *ser* e como uma dimensão já dada e posta,

---

6 Hermann Cohen (1842-1918): filósofo nascido na Alemanha, um dos fundadores da escola Neokantiana de Marburg. Merecem destaque suas obras sobre o judaísmo. Também foi editor do trabalho final da filosofia de Friedrich Albert Lange (*Logische Studien,* Leipzig, 1877).

7 Charles W. Hendel (1890-1982) foi professor de Filosofia Moral e Metafísica na Universidade de Yale.

que não suscita questões ao pensar, reduzindo o devir do homem em uma sincronia eterna.

No Brasil, a retomada da discussão sobre Cassirer por geógrafos pode ser verificada através do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), com o trabalho *Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural*, que discute a possibilidade de outras lógicas de espacialização na Geografia (Sahr, 2007), o capítulo "Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico", que é uma proposição *cassireriana* no campo da Geografia da Religião (Gil Filho, 2007), e a tese de doutorado *Territorialidades e Identidade do Coletivo Kawahib da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia* (Almeida Silva, 2010), na qual a teorização sobre a territorialidade indígena tem um profícuo diálogo com a teoria das formas simbólicas de Cassirer.

Uma Teoria da Cultura

Em 1942, Cassirer publica o trabalho *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, com cinco ensaios, nos quais há uma análise da problemática do pensamento humano diante da natureza e da cultura. Nessa obra, os sistemas de apreensão da realidade transitam a partir das formas simbólicas: mítica, religiosa, da linguagem, das artes e da ciência.

O pressuposto inicial de Cassirer, ao discutir o objeto das Ciências Culturais, é que a ordem da natureza não está mais próxima do homem do que aquela que o homem descobre de seu próprio mundo. Nas sociedades tradicionais há o sentimento de algo que está acima dos indivíduos e que governa seu cotidiano. Os mitos culturais são a atmosfera perene na qual o homem vive e existe. A concepção do mundo físico está relacionada ao mundo moral. Nesse contexto, verificamos como as cosmogonias das religiões tradicionais se relacionam com suas doutrinas morais. No campo mítico o ser humano contempla suas obras como fora e acima dele mesmo. Cassirer diagnostica que no âmbito mítico e religioso a cultura humana não é vista como algo dado, mas como algo que necessita ser explicado.

Quando, pois, transcendemos os limites míticos, buscamos um procedimento para explicar a natureza e a cultura humanas, ou seja, submete-

mos as explicações de ordem mítica à crítica do pensamento. O *logos* dos gregos parece ser o conceito-chave, a lógica com a qual opera a razão, que encontra refinamento no racionalismo clássico, no qual os limites entre o mundo sensível e o inteligível são harmonizados na matemática. Em Descartes a filosofia da natureza é submetida à matemática. Cassirer aponta que o racionalismo clássico não se conteve em gerar um sistema de explicação apenas da natureza, mas foi além e criou um "sistema natural das ciências do espírito", a exemplo de Baruch de Spinoza em sua proposição ética direcionada aos parâmetros da geometria.

No século XIX, o conceito de *evolução*, que a princípio servira para desvendar os processos da natureza, envolveu também as ciências da cultura e, nesse ponto, como demonstra Cassirer [1942], perdeu-se a dialética entre "natureza" e "cultura". O discurso eminentemente biológico submeteu as explicações sobre cultura em novas determinantes, trazendo à tona outro problema teórico tão devastador quanto a metafísica. A hegemonia da concepção propriamente biológica do mundo, de uma empiricidade marcante, com a noção de desenvolvimento, conseguiu aquilo que os antigos filósofos como Aristóteles ou mesmo Leibniz e Hegel somente especularam. A concepção totalizante da teoria de Charles Darwin parecia não apenas nos colocar diante da resolução do problema da origem do homem, mas também da gênese da cultura humana.

Cassirer demonstra que a união das ciências da natureza e das ciências da cultura foi forjada sobre bases darwinistas, como na obra *Darwinism Tested by the Science of Language* de August Schleicher (1869), na qual a ciência da linguagem é submetida à lei causal do projeto evolucionário, a fim de dar maior *status* a essa área do conhecimento. A relativização posterior do programa evolucionário de Darwin no seio da própria biologia, com a demonstração de certos limites da teoria assim como a crítica às suas acepções filosóficas, circunscreveram o núcleo central de suas aplicações.

A base fundamental da teoria da cultura de Cassirer é que a consciência humana é simbólica por natureza. Desse modo, podemos inferir que a consciência do mundo, ou seja, a realidade, é representação, é significado, cuja forma que melhor explicita essa premissa é a linguagem. Assim sendo, a linguagem realiza a transcendência da individuação da percepção sensível do mundo para o sentido das representações e a necessária

universalidade que se apresenta nesse campo. A linguagem permite que a razão científica se manifeste através de conceitos de maneira objetiva. No dizer *cassireriano*, a linguagem é uma determinada direção fundamental de nossa ação espiritual, uma totalidade de atos psíquico-espirituais que revela um novo aspecto da realidade das coisas.

Portanto, a função simbólica da mente humana é uma ação concreta que manifesta as obras humanas e que coloca a linguagem, o mito, a religião, as artes e a ciência como formas simbólicas, na medida em que cumprem a função de plasmar o real. Cada uma das formas simbólicas age na conformação da realidade de modo específico em sua própria esfera de ação e princípio formador.

No sistema das formas simbólicas de Cassirer a ciência não realiza sozinha a "síntese espiritual" na estrutura das formas simbólicas, mas é parte do conjunto que sustenta o conhecimento. Os conceitos exercem uma subordinação à diversidade da empiria, mas para serem válidos tem de necessariamente apoiarem-se em certas bases intuitivas dentro da lógica do conhecimento. Cabe asseverar que as artes, a linguagem, os mitos e a religião exercem uma ordenação do mundo que escapam à lógica conceitual preestabelecida. O ordenamento que essas formas estabelecem é outro. Portanto, a unidade das formas é funcional visto que, na acepção de base *kantiana*, há uma diferença entre o conhecimento dado pela razão e o conhecimento perceptual e intuitivo; o primeiro estabelece novas bases da unidade e universalidade rompendo com a metafísica tradicional e seu absolutismo e o segundo é fenomênico e plural.

A Geografia Cultural e o sistema *cassireriano*

Tento em vista este esboço geral do sistema cassireriano, cabe agora colocar quais seriam as possibilidades de inserção da interpretação geográfica a partir desse sistema? Esta não é uma questão de fácil resolução, pois não encontramos uma discussão aprofundada do tema no âmbito do debate geográfico e em especial das abordagens fenomenológicas na Geografia.

Uma das possibilidades de inserção segue a esteira iniciada por Cosgrove (1994) sobre o papel simbólico da imaginação nas relações do homem

com o mundo e o caráter conectivo do individual e do coletivo a partir de uma tipologia dos símbolos na filosofia hermenêutica de Paul Ricoeur. A partir dessa tentativa podemos inferir a viabilidade de uma segunda hermenêutica na análise geográfica. Aspectos da cultura não-material, até então desprezada pelos geógrafos, assumem uma posição importante na explicação dos significados do mundo.

Sob a perspectiva de uma dupla hermenêutica, o conceito de forma relativo ao mundo da cultura em Cassirer é funcional e não físico-estrutural. As formas culturais não podem ser meramente descritas enquanto características físicas, pois sua manifestação é de ordem simbólica. Essa ordem revela certa autonomia do homem em relação aos condicionantes da natureza, que se apresenta nos limites da consciência da liberdade humana. Esse processo de autonomia através do conhecimento é operacionalizado por meio de distintas formas simbólicas: o mito, a religião, a linguagem, a arte e a ciência. A partir das formas simbólicas, o homem se distancia do mundo e, por meio justamente dessa separação, retorna ao mundo de modo efetivo, ou seja, pelo conhecimento e pela ação desse/nesse mundo. Do mesmo modo, as ações humanas são impulsionadas pela necessidade, através da antecipação de representações, para viabilizar uma condição em realidade que se consubstancia na ação. Nesse contexto, os conceitos trabalham no campo das possibilidades e não são circunscritos à percepção sensível de realidades concretamente dadas. Por esta razão, o limiar das opiniões, dos pensamentos, juízos e ideias se amplia em uma cadeia complexa de elaborações, cujas mais destacadas são os símbolos da linguagem, através das palavras.

Cassirer indica que é por meio da linguagem que todas as outras classes de formas, como o mito, a religião e as artes, são impulsionadas para novas perspectivas engendradas dentro de sua própria esfera de ação, mantendo a função primordial que é simbólica. O conhecimento imediato do mundo é, pois, necessariamente realizado pela mediação simbólica que articula a realidade e a idealidade, sujeito e objeto, assim como materialidade e forma. No sistema *cassireriano*, o símbolo é a manifestação da vida humana em sua totalidade e, por conseguinte, a espacialização de nosso tempo interior.

O processo de espacialização é eminentemente simbólico, na medida em que o mundo dos fatos em si mesmo nos escapa e necessariamente precisa de uma mediação, o que o torna um mundo de símbolos. Portanto, os objetos culturais são formas do sujeito e parte do processo de espacialização mediado pelas formas simbólicas.

As formas simbólicas e suas espacialidades

Na reflexão inicial do primeiro volume da *Philosophie der Symbolischen Formen – Die Sprache*, quando da exposição do problema, Cassirer [1923, p. 11-61] explicita a questão central do *ser* na filosofia, em relação à multiplicidade da existência das coisas e ao retorno necessário a unidade do ser, que, em suma, remete à unidade do mundo. Nessa premissa inicial há, por assim dizer, a tensão dessa unidade primeira em relação às coisas do mundo existente e ao impulso da superação. Mas a consciência dos fins últimos do ser enfrenta o obstáculo das determinações concretas e, portanto, a essência e a substância do mundo não o abarcam por completo, mas apresentam apenas características limitadas e específicas desse mundo. Cassirer nos evidencia a ambiguidade das determinações do "físico" e a passagem para o "ideal". Essa hibridez permeia a constituição do "ser" no âmbito de sua estrutura, seu sentido intelectual e de sistematização, o que o coloca como problema.

O pressuposto de que a Geografia, como ciência particular, sofre do mesmo processo, se baseia no conhecimento factual e nos postulados que elaboram, em sua primeira hermenêutica, e que esses retornam como problema em uma segunda hermenêutica. Não há possibilidade, para Cassirer, de a ciência apreender de imediato a realidade, pois a objetivação da mesma necessita de uma mediação e esta se faz a partir de uma estrutura lógica conceitual que tenta explicitar a estrutura, a função e o significado do objeto. A multiplicidade de mediações não contradiz a necessidade da unidade do pensamento, mas a apresenta em outra perspectiva, uma nova forma dentro de um sistema de conhecimento. Nesse contexto, a Geografia realizaria uma mediação particular cujo quadro conceitual é referido

ao categorial espacial (espaço, território, lugar, região, paisagem) que proporciona uma objetivação propriamente geográfica da realidade.

A linguagem ocupa uma posição central no sistema das formas simbólicas de Cassirer, pois esta é o cerne da cultura humana e de seu devir. Em um primeiro momento, Cassirer a considera uma forma simbólica, ao lado de outras como a arte, a religião, o mito e a ciência, em sua função de constituição de um universo simbólico-cultural. Em um segundo momento, a linguagem passa a ser o fundamento inicial que possibilita o discernimento da cultura em si mesma na função de todas as formas do espírito humano.

O mundo das representações, cuja forma simbólica é a linguagem, se realiza na interseção do campo sensível e a esfera do intelecto. Pois, no pensamento de Cassirer [1923, p. 207], a simples sensação que prescinde qualquer forma de ordenação não pode ser considerada um fato da experiência, mas apenas resultado da abstração. A matéria nunca é dada sem qualquer espécie de conformação, portanto, já na sua origem, ela é estabelecida sob as formas de tempo e espaço.

Cassirer [1923, p. 208] estabelece, na discussão sobre o conhecimento, a circunscrição das possibilidades de simultaneidade e sucessão que são reunidas na totalidade espaço-tempo e a justificação de que a linguagem, "como espelho do espírito", reflete esse processo. A estrutura das formas da intuição tempo e espaço permeiam a ação da linguagem e sua lógica na função da passagem das impressões sensíveis para as representações. Sendo assim, a linguagem, como forma simbólica, opera um mundo de representações que transforma o mundo sensível em um mundo inteligível, possibilitando a síntese substância e espaço enquanto representação em sua totalidade estrutural e, no *stricto sensu*, uma espacialidade das representações.

Com base nesse entendimento, as espacialidades são verificadas a partir do campo de ação de determinada forma simbólica, portanto, no primeiro momento, é a unidade da consciência que se exterioriza na relação com a multiplicidade do mundo sensível e retorna enquanto esquema representacional. As formas simbólicas, em seu papel funcional, agem como estruturas estruturantes da realidade sobre campos de ação, ou seja, espacialidades do mundo. As espacialidades são tanto o esquema percep-

tual de determinada forma simbólica quanto representação objetivada do fenômeno.

O mundo das expressões e percepções é engendrado pelo pensamento mítico que se expressa na própria experiência simbólica do mundo. Faz parte da experiência original e primogênita do mundo e, desse modo, é dada no âmbito imediato da realidade sinonímica emergente. O mito, como forma simbólica destacada, se distingue da explicação de um sistema metafísico ou teológico. Pois, a premissa da forma impõe um conhecimento funcional da interpretação mítica dos fenômenos, tanto naturais como humanos. Pois é na forma que há certa universalidade do mito.

O mito, nesse contexto, realiza um momento de mediação no limiar da realidade enquanto expressão sensível e intuição perceptual. Como comenta W. A. Van Roo (1972, p. 674), *uma metaforização sensível do real*, ou seja, a revelação fenomênica da vida subjetiva.

Cassirer considera o mito em sua evidência na esfera do pré-anímico e impessoal, mas dirigida para as relações entre homem e mundo, de onde emerge um sentido tropológico. Desse modo, o mito é forma simbólica que projeta a realidade, pois é mediadora entre a imaginação projetiva e o mundo. Sendo o mito de natureza simbólica, ele implica ser um elemento de interpretação e representação específica enquanto imagem. No livro *An Essay on Man*, Cassirer [1944, p. 128] argumenta que o mito tem dupla face: de um lado, demonstra uma estrutura conceitual e, de outro, uma perceptual. Não pode ser considerado como uma amálgama de ideias sem sentido. Sua logicidade está circunscrita em uma determinada percepção do mundo. Cassirer reconhece no mito um estágio da percepção que foge aos ditames do pensamento analítico. Assim sendo, há uma fluidez maior na estrutura mítica do que na estrutura do pensamento analítico, pois o mito percebe inicialmente expressões e não aspectos objetivos. Se a natureza empírica do mundo, sob a égide científica, é entendida como objetos existentes que atendem a princípios gerais, para o mito o mundo é um palco de ações e forças em conflito emocionalmente potencializado. O mundo não é percebido como um mundo de coisas inertes, mas de potências dramáticas que espelham nossas emoções. O pensamento científico tenta abstrair-se dessas características, mas não consegue extirpá-las, apenas as circunscreve em um campo próprio. Cassirer considera o pensamento mí-

tico como um estágio necessário da apreensão da realidade que tem seu próprio valor funcional.

Desse modo, quanto mais o mito projeta o homem além do mundo das coisas mais ele cumpre o seu papel explicativo. O mundo perceptivo imediato é também configurado pelo mito em sua objetividade primordial, colocando o homem além dos limites do sensível em uma espacialidade mítica.

A religião como forma simbólica está muito próxima da funcionalidade do mito no sistema *cassireriano*, mas as religiões historicamente dadas a partir de um discurso fundador sacralizado em texto realizam a progressão entre *mithos* e *lógos*, onde há uma potência moral como predicado divino de sustentação ética do mundo. Cassirer [1944, p. 164-169] caracteriza essa tese apresentando a religião de Zoroastro, na qual há a crença em um Ser Supremo, fonte de uma força ética que supera as primeiras concepções de religião nas tradições anteriores. A religião de Zoroastro estabelece uma nova base, radicalmente diferente dos mitos pré zoroastrianos e gregos, que são apresentados como projeção da imaginação mítica e estética. Esse fundamento é entendido por Cassirer como "*a expressão de uma grande vontade moral pessoal*". Assim, o mundo da natureza passa a ser visto como reflexo da ação ética. Desse modo, a religião se distancia das relações *simpatéticas* engendradas pelo mito e se aproxima do *lógos*. O mundo visto como projeção moral interfere nas ações humanas na superação da dimensão mágica em prol da virtude. Assim, a liberdade das limitações mágico-míticas passa a ser possível no ato de escolha do bem em que o homem realiza num convênio com a Divindade. Podemos inferir a partir dessa interpretação que os sistemas religiosos de base textual ética como o Judaísmo, o Zoroastrismo, o Islamismo, o Cristianismo ou religiões universais mais recentes como a Fé Bahá´í têm um ímpeto comum de transpor as limitações míticas para demonstrar um sentido profundo da lei e da prática religiosa como expressões da liberdade humana.

Entretanto, se as religiões marcadas pela característica de convergência ética, funcionalmente, nos aproximam de uma nova transcendência em relação ao *mithos* para o *lógos*, podemos especular da possibilidade de um patamar específico e original do pensamento religioso. Na teoria das formas simbólicas essa distinção não é clara, mas a ambiguidade entre

mito e religião como formas simbólicas possibilita uma teorização nessa direção, explicitamente, que o pensamento religioso é mediado pela linguagem nos textos sagrados, textos que permitem determinadas representações da atividade simbólica do homem. Mesmo considerando a estrutura e a gênese comuns do processo de simbolização humana como tendo a direção do *mithos* para o *lógos*, é possível verificar um círculo hermenêutico próprio do pensamento religioso, no qual o mundo da religião perpassa os níveis do mítico, das representações e do *lógos* em seu estrito âmbito.

O mundo do *lógos*, onde a ciência é a forma simbólica relevante, é a realização plena no sistema *cassireriano*, no qual as realidades perceptuais e representacionais atingem o acabamento abstrato. No mundo abstrato, o pensamento lógico e científico encontra seu refinamento em conceitos funcionais e relativos. Cassirer, em sua reflexão sobre a Física, demonstra as estratégias de objetivação das ciências empíricas através de conceitos lógico-matemáticos e a tendência correlacional, expressando a realidade pela função numérica.

Cassirer [1929, p. 171-172], no terceiro capítulo do volume três da *Philosophie der Symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*, em sua análise sobre o conceito e o problema da representação, parte da noção de que espaço é inerente à fixação das coisas, que demonstra sua existência enquanto unidades espaciais. Ou seja, trata-se do ato de marcar uma posição da totalidade do espaço intuitivo. O ponto fixo e a posição das coisas no espaço real, assim como suas relações, são determinações objetivas de sua existência. Portanto, o mundo empírico da percepção antecede o conceito teórico próprio do mundo lógico abstrato. Isto é, o mundo das coisas implica em uma questão espacial necessária.

O fenômeno da representação é analisado em si mesmo na medida em que seu significado oscila entre os juízos discursivos e os reprodutivos. A abordagem empiricista, na tentativa de explicar a forma espacial, formulou o conceito de "sensação" como parte da solução da diferença da coisa como "é" e o modo estrito como sensação *per si*. Portanto, a experiência tende a modificar esta relação inicial que, por conseguinte, forma a base intuitiva da representação espacial a partir das sensações. Mas, nessa apreensão há um problema de difícil solução que se refere ao atributo da espacialidade como aspecto primordial de todas as percepções sensíveis.

Cassirer explicita a complexidade da análise dos diversos patamares intermediários para demonstrar o processo da espacialidade para o espaço *per si*. A passagem do espaço pragmático para o espaço sistemático é longa, assim como o intervalo que separa a experiência espacial intuitiva objetiva do espaço matemático da ordem. Desse modo, Cassirer [1929, p. 180] opta inicialmente pela ideia do espaço como forma da intuição do mundo empírico e adverte para o fato de que esse entendimento está pleno de *elementos simbólicos*. O espaço não seria um objeto em si, que se apresenta imediatamente por meio de signos, mas uma modalidade própria da representação.

A Filosofia de Cassirer e a perspectiva espacial na Geografia: um diálogo intermitente

O diálogo com o *sistema cassireriano* na Geografia Cultural pode ser considerado em duas perspectivas: a primeira está centrada na questão de como a filosofia da cultura em Cassirer ajuda no debate do deslocamento teórico-metodológico aberto pela "virada linguística"; e a segunda questão é como a perspectiva espacial sob a teoria das formas simbólicas pode contribuir para a crítica do categorial espacial utilizado.

Podemos considerar que não houve por parte dos geógrafos uma apropriação da teoria das formas simbólicas no âmbito da Geografia Cultural, há apenas fragmentos e citações das obras de Cassirer, mas não de um modo mais sistemático. As opções na Geografia fenomenológica foram outras como apontadas no início deste capítulo. Sem dúvida, o artigo de J. Nicholas Entrikin, *Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer*, publicado em 1977, tem a aparência de uma tentativa que não produziu uma sucessão considerável na produção científica da área.

Entrikin circunscreve sua apresentação do *sistema cassireriano* com base na ideia de que seria uma alternativa *neokantiana* aos paradigmas vigentes naquele momento. A apresentação do sistema parte do conceito de espaço sob o criticismo kantiano e a reinterpretação de Cassirer que inclui outras formas do conhecimento humano. O autor utiliza, em especial, os ensaios *Substanz-begriff und Fonktionsbegriff* [1910] e *Zur Einstein-schen Relativitätstheorie*

[1921], nos quais Cassirer apresenta a interpretação do conceito espaço--tempo em relação à ideia de espaço como intuição pura de Kant.

Carl H. Hamburg (1949), em seu capítulo “Cassirer’s Conception of Philosophy”, distingue três campos modais como atuação das formas simbólicas em suas relações representacionais. Esta divisão é interpretada por Entrikin como modos de entendimento que incluem as perspectivas espaciais: (i) juízos do sistema afetivo-emotivo – o senso expressivo; (ii) juízos do sistema de volição-teleológico – o senso comum ou senso perceptual e (iii) juízos do sistema teorético – o senso conceptual e científico.

A partir dos campos modais de Hamburg é possível inferir as espacialidades relacionadas no *sistema cassireriano*, tendo em mente o pressuposto de que as formas simbólicas são formas culturais que podem ser decodificadas sob várias modalidades, com funções simbólicas específicas, mas que fornecem uma estrutura geral do espaço.

Três espacialidades podem ser definidas de imediato e uma quarta de caráter proposicional se considerar a religião como forma simbólica autônoma:

(i) A espacialidade de expressões onde as formas simbólicas do mito, das artes e a linguagem (em seu substrato) operam. A dimensão das expressões são também essências ou formas significantes.

(ii) A espacialidade das representações que compreende o reino do senso comum ou senso empírico-intuitivo. Esse é o campo de atuação da linguagem em seu sentido pleno.

(iii) A espacialidade abstrata ou do logos, que é a dimensão teorética, o mundo conceptual onde a forma simbólica atuante é a ciência.

(iv) A espacialidade do pensamento religioso que se refere à dimensão de mediação da forma simbólica religião. Nesse caso, considera-se a diferenciação indicada por Cassirer quando analisa as religiões de convergência ética. Ou seja, religiões estabelecidas a partir de um discurso fundador e, na maioria das vezes, referendadas em texto de autoridade consagrada.

Todas as espacialidades são parte de um sistema simbólico que estrutura funcionalmente a experiência humana. O espaço se apresenta como um *a priori* nas relações estabelecidas entre a consciência e a experiência; assim como é um fundamento necessário aos diversos sistemas simbólicos. Os sistemas simbólicos fornecem as bases da cultura através da significação da experiência e da objetivação do espírito. Nesse intuito, as formas simbólicas atuam nesse processo de significação e objetivação que perfaz a contextura da comunicação e o conhecimento do mundo.

O mundo representacional que se realiza através da linguagem torna-se inteligível na medida em que esse processo de objetivação do mundo retorna ao sujeito em termos espaciais. Entrikin (1977, p. 218) declara que a Geografia, enquanto disciplina acadêmica, manifesta os significados desse entendimento.

Considerações Finais

O sistema *cassireriano* é uma opção viável na pesquisa em Geografia Cultural de acordo com os auspícios que a "virada cultural" proporcionou. A aproximação com as humanidades já apresenta seus frutos e, nesse caminho, as filosofias de sentido remanescem como base de reflexão epistemológica fundamental.

Antecipando a crítica mais recorrente a essa proposição, podemos argumentar que as espacialidades significadas a partir das formas simbólicas não podem ser consideradas metáforas ou abstrações do "espaço real", pois elas são completamente interpretáveis sob seus respectivos sistemas simbólicos. Não há uma antinomia sem solução entre a compreensão da realidade a partir de estruturas estruturadas da realidade e das estruturas estruturantes da consciência. De fato, há uma dialética entre essas duas perspectivas que a mediação de base linguística, em seu afã de objetivação, pode realizar enquanto determinações espaciais. É por essa razão que o sistema simbólico possibilita a dupla hermenêutica: expressões em representações e estas em conhecimento objetivado.

Referências

ALMEIDA SILVA, A. de. **Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da terra indígena Uru-Eu-Wau-Wau em Rondônia**. Curitiba: UFPR 2010, 310 f, Tese (Doutorado em Geografia) - Programa de Pós-graduação em Geografia, Setor de Ciências da Terra, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

AMORIM FILHO, O. B. A Pluralidade da geografia e as abordagens humanistas/ culturais. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇO E REPRESENTAÇÕES. 2006. Curitiba. **Anais...** Curitiba: UFPR, 2006. p. 1-22.

BERNET, R**. La Vie du Sujet:** Études sur Husserl et la Phénoménologie. Paris: PUF, 1994.

BOLLNOW, O. F. [1963] **O homem e o espaço**. Tradução de Aloísio Leoni Schmid. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

CASSIRER, E. [1910 e 1921] **Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity**. Tradução de M. C. Swabey et all. Mineola, N. Y.: Dover Publications, 2003.

______. [1923] **A Filosofia das formas simbólicas – I – a linguagem**. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CASSIRER, E. [1925] **A Filosofia das formas simbólicas – o pensamento mítico**. Tradução de Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

______. [1929] **Filosofía de las formas simbólicas III - Fenomenología del Reconocimiento**. Tradução de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

______. [1942] **The Logic of The Cultural Sciences - five studies**. Tradução para o inglês de S. G. Lofts. New Haven: Yale University Press, 2000.

______. [1944] **Ensaio sobre o homem – introdução a uma filosofia da cultura humana**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

CLAVAL, P. Uma, ou algumas, abordagem (ns) cultural (is) na geografia humana? In: SERPA, A. (Org.). **Espaços culturais – vivências, imaginações e representações**. Salvador-BA: EDUFBA, 2008. p.13-29.

COSGROVE, D. Worlds of Meaning: Cultural Geography and Imagination. In: FOOTE, K. E. et al (Org.). **Re-Reading Cultural Geography**. Austin: The University of Texas Press, 1994. p. 387-395.

______. Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscapes In: OAKES, T.; PRICE, P. L. (Org.). **The Cultural Geography Reader**. New York, N.Y.: Routledge, 2008. p. 176-185.

ENTRIKIN, J. N. Geography's Spatial Perspective and The Philosophy of Ernst Cassirer. **The Canadian Geographer/Le Géographe Canadien**, Ottawa, v. 21, n. 3, p. 209–222, 1977.

GIL FILHO, S. F. Geografia Cultural - estrutura e primado das representações, **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, v. 19-20, p. 51-59, 2005.

______. Geografia da Religião: reconstruções teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da percepção e cognição à representação:** reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 207-222.

HAMBURG, C. H. Cassirer's Conception of Philosophy. In: SCHILPP, P. A. (Org.). **The Philosophy of Ernst Cassirer.** Evanston- Illinois: The Library of Living Philosophers, Inc., 1949. p.73-119.

HEIDEGGER, M. [1927] **Ser e tempo**. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1989.

KANT, I. [1770] Sobre a forma e os princípios do mundo sensível e inteligível. In: KANT, I. **Escritos Pré-críticos**. Tradução de Jair Barboza e colaboradores. São Paulo: Editora UNESP, 2005. p. 219-282.

LASSEN, H. **Beiträge zu einer Phänomenologie und Psychologie der Anschauung**. Würzburg, 1939.

LOFTS, S. G. **Ernst Cassirer – A "Repetition" of Modernity**. Albany N. Y.: State University of New York Press, 2000.

MACEY, D. **The lives of Michel Foucault**. London: Hutchinson, 1993.

MERLEAU-PONTY, M. [1945] **Phenomenology of perception**. Tradução de Colin Smith. London: Routledge & Kegan Paul Ltda, 1962.

SAHR, W. D. Signos e EspaçoMUNDOS - A semiótica da espacialização na Geografia Cultural. In: KOZEL, S.; SILVA J. C.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da Percepção & cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem, 2007. p. 57-79.

SCHLEICHER, A. **Darwinism Tested by the Science of Language.** Tradução de Alexander V. W. Bikkers, London: J. C. Hotten, 1869.

SCHULTZ, W. **Cassirer and Langer on Myth – An Introduction**. New York, N. Y.: Garland Publishing Inc., 2000.

VAN ROO, W. A. Symbol according to Cassirer and Langer. Part I: Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms. **Gregorianum,** Roma, n. 53, 1972.

VERENE, D. P. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. **Journal of the History of Ideas**, Philadelphia, PA, v. 30, n. 1, p. 33-46, jan./mar. 1969.

O futebol no Brasil: reflexões sobre paisagem e identidade através dos estádios

Gilmar Mascarenhas

Introdução

Ao longo da primeira metade do século XX, o futebol se disseminou completamente pelo Brasil, tornando-se fator de integração territorial e um dos mais poderosos elementos definidores da nacionalidade. Para aquilatar um pouco da sua importância e ubiquidade, basta um mirar panorâmico sobre qualquer porção de seu vasto território. Mesmo nas mais remotas regiões, notar-se-á que dois objetos na paisagem caracterizam o essencial de nosso *ecúmeno*: um pequeno templo católico e um campinho de futebol.

Costuma-se dizer que a capela pode eventualmente faltar, pois haverá sempre aquela outra do povoado mais próximo. Mas não o campinho, lugar de animado encontro regular domingueiro, centralidade que comparece como unidade básica referencial na vida de relações.

O presente capítulo pretende abordar o futebol, este vigoroso agente produtor de paisagens, tradições e identidades, seu significado e expressão na cidade. Uma forma simbólica que, desde sua introdução e difusão no urbano brasileiro nas primeiras décadas do século XX, vem apresentando intensas transformações, efetivamente combinadas à dinâmica mais geral da sociedade.

Inicialmente, o futebol no Brasil se estabeleceu como uma prática circunscrita a empregados de firmas britânicas e a certos jovens da elite, desejosos de adotar aspectos "civilizadores" do modo de vida europeu. Uma atividade discreta que se espacializa apenas esporadicamente em parques públicos, praias e praças. Posteriormente, com a popularização do futebol, e o concomitante advento do profissionalismo, se disseminam os estádios, equipamentos erigidos exclusivamente para a prática deste esporte, e que atuam como lugar fundamental na construção e reprodução de identidades sociais. (Hughson, 1998, p. 407)

Os estádios, que pretendemos pensar enquanto *paisagem-marca* (Berque, 1998) da magnitude do futebol, apresentam uma trajetória de mudanças, em seu porte, ou em termos de localização, arquitetura e significado. Enquanto paisagem, não apenas têm sua inscrição formal na configuração do território, mas precisam se reproduzir através de rituais públicos regulares. (Cosgrove, 1998, p. 115) Tal função nos estádios é cumprida pelos duelos clássicos entre grandes clubes rivais, que periodicamente aglomeram multidões e condensam tensões e conflitos identitários, compondo o calendário festivo e cultural local. Na cidade de Porto Alegre (capital do Rio Grande do Sul[1]), Grêmio e Internacional são os clubes que cumprem este papel.

Fundados na primeira década do século XX, Grêmio e Internacional apresentam uma trajetória plena de construção de identidades e, por con-

---

1 O Rio Grande do Sul é um dos 26 estados que formam a Federação Brasileira, e situa-se no extremo sul do país.

seguinte, das alteridades, densamente relacionadas a lugares e grupos sociais. Enquanto entidades rivais e de ampla penetração social, convergem para si praticamente todas as tensões e identidades que permeiam a evolução da sociedade gaúcha no transcorrer do século, forças que se expressam no simbolismo da paisagem produzida.

O capítulo se divide em três segmentos. No primeiro, tecemos brevemente nossos pressupostos teórico-metodológicos, buscando enquadrar o fenômeno futebol como forma simbólica dotada de expressões identitárias e produtora de paisagens. Na segunda parte, tratamos do processo de popularização do futebol no Brasil, que produziu a paisagem urbana de grandes estádios, bem como sua base geográfica, marcada pela forte influência local, a condicionar o contexto de formação de identidades em torno dos clubes. A terceira parte, a mais extensa, analisa o caso da cidade de Porto Alegre e seus dois principais clubes de futebol como síntese de conflitos ou ambiguidades identitárias no interior da sociedade. Destacamos a paisagem mutante do futebol, este universo de práticas e representações que evolui e se transforma profundamente no transcorrer do século XX.

Identidades e paisagens do futebol: breves notas

O conceito de paisagem cultural emerge com vigor nos anos 1980, no contexto da virada cultural da geografia, mas, de acordo com Andreotti (2007, p. 23), permite ainda um numero infinito de interpretações. Vejamos como aplicar tal conceito ao estudo do futebol e mais precisamente de seus estádios. Devemos antes registrar que o fato esportivo ainda não foi devidamente incorporado a estudo geográfico, condição que dificulta nossa aventura. Mas encontramos suporte em Augustin e Dupont (2006, p. 4), que afirmam a necessidade de inserir, no estudo das culturas urbanas,

> pratiques ludo-sportives qui participent largement a d´autres imaginaires urbaines. Les foules se rassemblent dans les espaces publiques ou dans les cathédrales de béton pour participer hors du temps profane à dês celebrations multiples.

Segundo Cosgrove (1998, p. 98), a paisagem é, mais que um objeto tangível, uma maneira de ver o mundo. Entendemos que a principal forma/paisagem no futebol moderno é o estádio. Um estudo de geografia cultural deve, pois, abordá-lo não apenas como um grande equipamento dotado de uma poderosa semiótica, mas como conjunto de relações sociais que dele se apropriam e o re-significam.

Muito pouco se estudou geograficamente sobre os estádios, não obstante sua ubiquidade no mundo contemporâneo.[2] A própria relação entre futebol e cidade permanece repleta de lacunas (Mascarenhas, 1999b). Em Porto Alegre, nos chama atenção o fato de a dimensão identitária do estádio de futebol adquirir maior intensidade, devido a uma particularidade local no contexto brasileiro: os dois grandes clubes rivais possuem seus estádios próprios, equipamentos de porte semelhante ao dos grandes estádios públicos brasileiros, tais como Maracanã, Mineirão, Pacaembu, Fonte Nova, Castelão, Rei Pelé etc. No caso portoalegrense, o simbolismo do estádio como paisagem está fortemente imbuído de identidade clubística.[3]

Segundo Berque (1998, p. 86), trata-se de compreender a paisagem de dois modos: enquanto marca e matriz. A paisagem é uma marca enquanto expressão da civilização, mas é também matriz, pois influencia o olhar e a ação:

> Por um lado ela é vista por um olhar, apreendida por uma consciência, valorizada por uma experiência, julgada (e eventualmente reproduzida) por uma estética e uma moral, gerada por uma política, etc., e por outro, ela é matriz, ou seja, determina em contrapartida, esse olhar, essa consciência, essa experiência, essa estética e essa moral, essa política etc.

---

2 O maior estudioso do assunto é o geógrafo inglês John Bale, ora analisando a inserção dos estádios no espaço urbano (Bale, 1993), aplicando princípios da topofilia para estudar a experiência humana em interior (Bale, 1994), ou ainda fazendo sombrias projeções para o futuro dos estádios (Bale, 1998). Antes dele, Armand Frémont (1980) foi um dos primeiros geógrafos que trataram efetivamente dos estádios de futebol, recorrendo a uma análise da configuração de seu espaço interno. Jean-Pierre Augustin (1995) deles tratou ao analisar os lugares e equipamentos esportivos na França. Na geografia brasileira, há bem poucas iniciativas, tais como Gaffney e Mascarenhas (2006) e Mascarenhas (1999b).

3 Conceito trabalhado pelo etnógrafo francês Christian Bromberger (1998) e aplicado por Damo (1998) ao caso gaúcho, isto é, ao Rio Grande do Sul.

Tomamos os estádios como portadores de importantes conotações simbólicas, conforme percebeu Costa (1987), que definiu-os como novos espaços institucionais capazes de mobilizar uma nação inteira e cada indivíduo a seu modo. Podemos também atentar para a monumentalidade do objeto e a recorrente divisão de "classes" no seu interior: elite e autoridades na tribuna, setores médios nas cadeiras e o povo aglomerado em pé, na parte inferior do estádio, com péssima visibilidade do campo de jogo. (Gaffney; Mascarenhas, 2006) Armand Frémont (1980) já havia realizado observações desta natureza, examinando a distribuição interna dos segmentos sociais nos estádios, a partir de um enfoque humanístico.

Sem necessariamente adentrar pela iconografia, podemos efetuar uma leitura simbólica do estádio a partir da tipologia de paisagens que nos sugere Denis Cosgrove (1998). E assim indagar a possibilidade de vê-lo como uma paisagem da "cultura dominante", isto é, a que exerce controle sobre os meios de vida, com "capacidade de projetar e comunicar [...] uma imagem do mundo consoante com a sua própria experiência" (a da classe dominante). (Cosgrove, 1998, p. 111) Por outro lado, podem ser paisagens de expressão e defesa de identidades regionais, como há décadas se verifica entre bascos e catalães, na Espanha. Enfim, devemos "duvidar da paisagem", vale dizer, duvidar de seu discurso dominante. (Berque, 1994, p. 13)

No próximo segmento, tentaremos aplicar e considerar tais conceitos e preocupações teóricas, ao analisar a trajetória mutante do futebol no Brasil.

Paisagens e identidades do futebol brasileiro

O futebol se tornou, no Brasil, muito mais que mera modalidade esportiva. Sua rápida e profunda disseminação propiciou-lhe a condição de elemento central na cultura brasileira. Constitui o futebol um amplo sistema de práticas e representações sociais, uma complexa teia de sentidos e significados, com densa impregnação na paisagem urbana. Mas para atingir este grau de complexidade e magnitude, percorreu uma longa trajetória, desde os primeiros contatos da sociedade brasileira com esta prática esportiva,

nas últimas décadas do século XIX, sobretudo através das redes do imperialismo britânico.

Desnecessário argumentar sobre o imenso poderio da Inglaterra na segunda metade do século XIX. Entre 1881 e 1901 (portanto em plena onda da difusão do futebol), aproximadamente cinco milhões de pessoas deixaram o Reino Unido para iniciar nova vida no exterior (Birley, 1995, p. 153), levando consigo uma cultura e a pretensiosa convicção de pertencer ao povo mais civilizado e progressista do planeta. Esta quase onipresença da civilização britânica pelo mundo favoreceu amplamente a difusão dos esportes modernos por ela engendrados, conferindo um traço de unidade cultural ao vasto império, conforme atesta o estudo de geografia colonial de Demangeon (1938, p. 148). É notável que a liderança inglesa neste processo tenha levado à difusão de todo um vocabulário próprio que se impôs nos demais países.

No alvorecer do século XX poucas cidades no Brasil conheciam o futebol, e um número ainda menor delas o praticava com alguma regularidade. Levantamentos que realizamos em livros, arquivos e jornais de diversas cidades do país revelam o estranhamento que tal esporte poderia causar mesmo nas capitais. A rigor, em 1900 não existia no Brasil nenhuma liga de futebol e, portanto, nenhum campeonato. Jogava-se em locais improvisados, nas praias e parques, a exemplo do que observou Augustin (1995, p. 151) para o caso parisiense, antes da edificação de espaços especializados para a prática esportiva.

Quando o futebol inicia sua larga difusão planetária (1880-1900) encontra no Brasil um território fragmentado e com uma diminuta base urbana: menos de um décimo da população brasileira vivia em cidades em 1900. Segundo Milton Santos (1993, p. 26), "o Brasil foi, durante muitos séculos, um grande arquipélago formado por subespaços que evoluíam segundo lógicas próprias, ditadas em grande parte por sua relação com o mundo exterior". O autor afirma que a mecanização do território nacional a partir de meados do século XIX aumentou a fluidez interna, porém somente a partir de 1930 é que o território vai conhecer o início de sua integração efetiva, com uma urbanização cada vez mais envolvente.

Antes de 1920, a prática do futebol estava restrita a pequenos grupos da elite urbana, e por isso os primeiros estádios de futebol eram de pequeno

porte e ao mesmo tempo luxuosos, para abrigar a elite, em rituais elegantes de modernidade e cosmopolitismo. Equipamentos aristocráticos, localizados nas zonas mais nobres da cidade. Esta era a identidade social do futebol em seus primeiros momentos: símbolo de modernidade para as elites, que se consideram capazes de adotar plenamente os novos hábitos europeus.

No Brasil do início do século XX prevalecia efetivamente a herança do sistema colonial, no qual as diferentes regiões mantinham-se praticamente isoladas no plano interno. (Santos, 1993) No âmbito do futebol, tal situação propiciou o surgimento de rivalidades locais (os chamados "clássicos").[4] Ao mesmo tempo, as principais cidades seguiam mantendo relativo isolamento entre si, de forma que os principais confrontos futebolísticos se davam no nível intra-urbano, e não interurbano, como se pode notar comumente no caso europeu.[5] Desta forma, as identidades clubísticas se construíram no contexto das rivalidades intralocais, e não entre cidades ou regiões.

No Brasil, em suma, o território ainda não integrado determinou um processo de adoção do futebol multipolarizado e de forte base local, de forma que transcorreram muitas décadas até que fosse possível a realização de um campeonato de alcance nacional.

Distintamente do panorama europeu, os primeiros campeonatos de futebol no Brasil eram de caráter estritamente local, ocorrendo em São Paulo (1902), Bahia (1904) e Rio de Janeiro (1906), e embora fossem competições reunindo clubes de uma única cidade, autodenominavam-se "campeona-

---

4 Corinthians X Palmeiras, em São Paulo, Vasco X Flamengo no Rio de Janeiro, Atlético X Cruzeiro em Belo Horizonte, Sport x Santa Cruz, no Recife, Bahia x Vitória, em Salvador, Grêmio x Internacional em Porto Alegre, e tantos outros. Para além dos famosos confrontos metropolitanos poderíamos citar inúmeros exemplos,nas cidades médias: Comercial x Botafogo (o tradicional "come-fogo"), em Ribeirão Preto (SP); Brasil x Pelotas ("Bra-pel") em Pelotas (RS); Caxias x Juventude (o "Ca-ju") em Caxias do Sul (RS); CSA x CRB em Maceió (AL) etc.

5 A título de ilustração: na Espanha, o principal confronto nacional se dá entre o "centralista" Real Madrid e o catalão Barcelona; em Portugal, entre o Porto e o Benfica (de Lisboa); na Inglaterra, entre o Manchester United e o Liverpool, das cidades homônimas, ou Arsenal, de Londres; na Itália, entre a Internazionale de Milão e o Juventus de Turim. Nos campeonatos nacionais europeus, de um modo geral, cada clube pertence a uma cidade distinta. Na Espanha, neste sentido, o rei Alfonso XIII incentivou ou promoveu a fusão entre clubes rivais numa mesma localidade, criando, por exemplo, o Real Unión de Irún em 1915 (o próprio nome guarda a estratégia da união), o Real Club Celta de Vigo (1923), o Real Valladolid Deportivo (1928), entre outros. (Cf. Mascarenhas, 2001)

tos estaduais". Nos anos 1920, a maioria dos estados brasileiros já possuía um campeonato de futebol, embora quase sempre concentrado na capital estadual. Tal concentração espacial dos competidores deve-se a diversos fatores, como a falta de rede viária articulada, de mercado suficiente nas cidades menores ou de maior difusão do futebol no interior. Durante a primeira metade do século XX, não obstante a imensa popularização do futebol, predominou em nossas terras este panorama fragmentado, altamente favorecedor da produção de fortes identidades locais.

O futebol se popularizou no Brasil a partir de 1930, tornando-se elemento da identidade nacional. Para isso, contou com a política nacionalista de Getulio Vargas (1930-1945). A Copa do Mundo de 1950 é resultado desse processo de valorização política do futebol, e propiciou a construção do Maracanã, o maior estádio do mundo durante décadas. Nas duas décadas seguintes, praticamente todas as capitais e grandes cidades brasileiras construíram seus estádios gigantes, a maioria com apoio estatal. Tais estádios foram palco do primeiro campeonato nacional, em 1971. Começava então uma nova paisagem para o futebol brasileiro, e seu espaço vivido, agora como cultura de massa. Acompanhar um evento esportivo dentro de um estádio lotado e vibrante em seus cânticos de incentivo ou desafio pode ser uma vivência única, e Claval (1997, p. 99) nos lembra que "o ambiente sonoro (também) faz parte da imagem que guardamos dos lugares".

No próximo segmento, para aprofundar nossa reflexão em torno das paisagens e identidades do futebol, vamos analisar a trajetória e inserção espacial dos dois principais clubes do futebol porto-alegrense, Grêmio e Internacional, que formam o famoso clássico "Gre-Nal", este grande evento localmente referendado como expressão culminante do confronto entre as duas metades do Rio Grande do Sul.

O futebol na cidade de Porto Alegre (RS)

No final do século XIX, quando as primeiras notícias referentes à prática do futebol começam a chegar a então Província de São Pedro (hoje Rio Grande do Sul), seu território encontra-se em pleno processo de transformação. O principal vetor de expansão do povoamento encontra-se na me-

tade norte da província, ou, em outras palavras, no Planalto. Ali, levas de imigrantes europeus, com destaque para os alemães, vêm há décadas desmatando espaços virgens para, em bases minifundiárias, implantar a próspera policultura. Tal processo de ocupação vigorosa da região serrana permitirá a Porto Alegre desenvolver-se a passos rápidos e tornar-se importante centro industrial e comercial no início do século XX, embrião da futura metrópole regional.

Por outro lado, representando a "tradição" luso-brasileira e em contraposição ao setor moderno em expansão no Planalto, a Campanha, ou metade sul da província, mantém-se baseada no latifúndio pecuarista e relativamente estagnada, porém ainda aglutinando o poder econômico e político. Esta divisão social do Rio Grande do Sul em duas metades nos ajudará a entender a identidade que se forma em torno de seus dois principais clubes de futebol, o Grêmio e o Internacional.

Figuras 1 e 2: Dois clubes, duas metades do Rio Grande do Sul.

A origem do clube de futebol Grêmio em Porto Alegre está diretamente associada à poderosa comunidade germânica local. Logo no ano seguinte ao de sua fundação em 1903, o clube recebeu do Banco Alemão recurso suficiente para aquisição de terreno em valorizada zona da cidade, a fim de construir sua sede. Utilizava-se, como vestiário, as instalações do clube vizinho, o tradicional "Tiro Alemão". (Ostermann, 2000) Todavia, a história oficial produzida pelo Grêmio não assume esta identidade teuta, posto que este, desde pelo menos a conjuntura do Estado Novo, vem adotando uma política de "desgermanização" de sua imagem.

Em suma, trata-se da reprodução, no âmbito particular do futebol, de uma situação que se generalizava na vida social da Porto Alegre de então, considerada por Paul Singer (1977) a "cidade dos alemães". Situação que certamente desagradava a amplas parcelas da sociedade local, sobretudo as camadas médias aspirantes ao prestígio social, "herdeiras" do substrato luso/açoriano fundador da cidade, a reivindicar o espaço perdido para os novos imigrantes. Esta rivalidade étnica se baseava na tese da "inferioridade nativa" e se reproduzia por toda a sociedade gaúcha, através da difusão do discurso no qual o "colono europeu, agricultor, comerciante ou industrial, é empreendedor, *progressista,* e o pecuarista, de origem lusa, é retrógrado e conservador". (Haesbaert, 1988, p. 70) Curiosamente, o qualificativo "europeu" se aplicava aos descendentes de famílias alemães, italianas e de eventuais outras nacionalidades, mas não aos descendentes de portugueses.

Neste contexto, a política de autosegregação germanófila suscitava reações de oposição e "ressentimentos entre os grupos menos cotados socialmente". (Damo, 1998, p. 91) Para nossa pesquisa, a atitude mais significativa foi a fundação do Sport Club Internacional, em 1909, pois não se trata de apenas mais um clube porto-alegrense. O SC Internacional foi, ao que tudo indica, pensado e criado com clara finalidade de se opor abertamente ao Grêmio, então o principal clube de futebol da cidade. Diversos elementos nos servem de indícios:

1. A escolha do nome da agremiação, a sinalizar abertamente uma postura pluriétnica e cosmopolita, oposta ao caráter excludente do adversário;

2. O fato de ter sido fundado majoritariamente por indivíduos da classe média: funcionários públicos, comerciários, estudantes universitários ainda em busca de afirmação social, portanto sem o tom aristocrático de seu oponente;

3. A decisão insólita de escolher como primeiro local para prática esportiva um terreno alagadiço cedido pela municipalidade, junto à comunidade negra e pobre do bairro da Ilhota, localização

radicalmente oposta a do Grêmio, caracterizado pela nobreza e "branquitude";

4. Ter a ousadia de definir as cores do clube inspirando-se na entidade carnavalesca Sociedade Veneziana (registre-se que na época o futebol era pensado seriamente como prática "higiênica" voltada para o aperfeiçoamento do caráter; suas vinculações com o carnaval e outras alegres manifestações populares no Brasil se generalizam somente a partir de 1930);
5. Decidir que a primeira partida da nova agremiação fosse justamente contra o Grêmio, numa espécie de "desafio suicida" (e, de fato, o clube foi humilhado pelo placar de 10 a 0, mas tratava-se, sobretudo, de marcar politicamente sua posição no cenário local);
6. O fato de já no ano seguinte se registrar a paralisação de uma partida Grêmio e Internacional, por desentendimento e agressões físicas entre os jogadores, algo inédito no elegante e pacífico ambiente *fair play* que caracterizava o futebol na época.

Em resposta imediata ao surgimento do rival, e ratificando sua condição de representante principal da elite porto-alegrense, o Grêmio inaugurou em 1910 um majestoso pavilhão social no requintado bairro Moinhos de Vento. Segundo Jean Roche (1969, p. 194), os bairros Moinhos de Vento e Independência formavam a zona mais nobre da cidade, moradia de empresários, engenheiros e diretores das fábricas, em sua maioria alemães.

O SC Internacional, ao contrário, vivenciava em seus primeiros anos graves problemas materiais, condição refletida em sua própria espacialidade marginal. Para fugir das inundações, o clube se transferiu para outra várzea, próxima à Colônia Africana (bairro miserável, aglomeração de barracos produzida pelos negros completamente marginalizados após o fim do escravismo, numa cidade cujo mercado de trabalho privilegiava o imigrante europeu).

Em 1919, quando se realiza o primeiro campeonato gaúcho de futebol, reunindo as principais agremiações de três cidades (Pelotas, Rio Grande e Porto Alegre), o Grêmio amplia seu estádio, erguendo "arquibancadas" nos quatro lados do campo. E assim confirmava na paisagem urbana sua

hegemonia: era o único equipamento na cidade de porte e distinção condizentes com os estádios dos grandes centros futebolísticos nacionais (Rio de Janeiro e São Paulo) e mesmo internacionais (Buenos Aires e Montevidéu). Mais um símbolo, portanto, da operosidade, liderança e riqueza da comunidade alemã. Paisagem da cultura dominante, posto que simbolizava o caráter elitista da liga de futebol e seu clube maior, expressão do poderio germânico na economia gaúcha.

O futebol seguia seu curso, no sentido de crescente aceitação e popularização. Em 1931, ao inaugurar seu novo estádio (o "Estádio dos Eucaliptos"), o Internacional dava um passo importante na afirmação de sua popularidade, por duas razões básicas: o equipamento localizava-se no subúrbio Menino Deus, enquanto seu rival mantinha-se em zona nobre, tendo como vizinho imediato o elegante hipódromo da cidade; em segundo lugar, seu novo estádio tinha capacidade de público superior ao do Grêmio, embora este se mantivesse como muito mais sofisticado e confortável, dotado de iluminação artificial e outros recursos propiciados pela maior capacidade financeira.[6] A inserção de cada um desses estádios na estrutura urbana e sua própria arquitetura delineavam os contornos da diferenciada identidade clubística, que, por sua vez, expressava as linhas básicas de tensões na estrutura social local, relacionadas a questões étnicas e de diferente poder aquisitivo.

Numa cidade de tecido social profundamente hierarquizado, e no cenário ainda elitizado da principal liga futebolística local, os vastos contingentes excluídos formavam clubes marginais, sendo os negros pobres confinados à lendária Liga da Canela Preta.[7] (Mascarenhas, 1999) Bem menos atrelado a valores elitistas que seu rival, coube ao Internacional, mais precisamente a partir de 1939, a iniciativa de recrutar maciçamente joga-

---

6 Diante deste contraste material, o antigo e acanhado estádio do SC Internacional era chamado pelos torcedores rivais de "chiqueiro".

7 Esta liga existiu entre 1915 e 1930, aproximadamente. Desde o final do século XIX, com a abolição do regime escravista, formaram-se na periferia de Porto Alegre guetos de população negra recém-liberta e desempregada, com destaque para o bairro denominado Colônia Africana, como "um cinturão de cor em torno da cidade branca que se aburguesava lentamente". (Pesavento, 1995, p. 84) Os negros formaram times e, excluídos da liga elitista, criaram sua própria, denominada Liga Nacional de Football Porto-alegrense, pejorativamente chamada pela imprensa burguesa de *Liga da Canela Preta*.

dores negros e pobres, oriundos do já consolidado futebol varzeano, para reforçar sua equipe. Em decorrência, conquistou na década seguinte nove dos dez campeonatos citadinos disputados.

Ao adotar jogadores negros e pobres, o Internacional se consolidou nos anos 1940 como o "clube do povo" de Porto Alegre. Na década seguinte, foi adotado como símbolo máximo do Internacional o saci, expressiva figura folclórica regional a representar a malícia e os poderes obscuros de uma negritude excluída. O futebol porto-alegrense ingressava em novo período, distanciando-se radicalmente do obsoleto tom aristocrático e elegante, para "carnavalizar" os estádios e neles inserir definitivamente o anonimato ruidoso das multidões. Nas palavras de Michel Conan (1994, p. 39), ritos sociais e simbolismos coletivos têm poder de resignificar a paisagem. Neste contexto de popularização do futebol, o estádio, enquanto paisagem e equipamento de uso coletivo, passou por uma intensa resignificação.

No bojo destas transformações, o Internacional redimensionara no plano simbólico o confronto com seu rival, que passa a ser visto como um clube branco, de elite e sobretudo racista, encastelado na área nobre da cidade, contra o adversário popular e negro, o carnavalesco "clube das massas", democraticamente instalado no subúrbio Menino Deus. Esta redefinição do confronto entre os clubes chega, neste momento, a esboçar perigosos contornos de luta de classes: o majestoso estádio gremista representa um baluarte da tradição.

Mantendo-se fiel aos seus estatutos, o Grêmio persiste em recusar a inclusão de atletas negros até o ano de 1952, quando já não mais suporta o acúmulo de vitórias do inimigo direto, rompendo enfim com sua tradição racista.[8] Neste mesmo ano, necessitando demarcar na paisagem urbana sua nova identidade, o Grêmio inaugura um novo estádio com grande capacidade de público (o Olímpico Monumental), desta vez em zona suburbana. Abandonou o pequeno e seleto estádio anterior, equipamento tornado obsoleto na era do futebol como nova forma simbólica, inserido na nascente cultura de massas. Dois anos depois, o novo hino do clube,

8 Trata-se da contratação de consagrado atacante da seleção brasileira Tesourinha, negro porto-alegrense que anteriormente cumprira brilhante trajetória no Internacional, então atuando em importante clube do Rio de Janeiro.

Figura 3: O estádio Beira-Rio (abril de 2008).

de autoria de um negro, o maior compositor popular gaúcho, Lupicínio Rodrigues, ratifica o projeto de uma nova identidade clubística.

Em resposta, ainda no final desta década de 1950, o Internacional inicia a lenta construção de um estádio gigantesco, o Beira-Rio, no recente aterro do Lago Guaíba, em terreno doado pelo poder público estadual, quando gerido por um partido populista. O equipamento foi inaugurado em 1969, com capacidade para abrigar 110 mil espectadores, sendo até hoje um dos maiores estádios do Brasil. Será uma dos estádios da Copa do Mundo de 2014.

Em escala mundial, o processo recente de reorganização do futebol vem redefinindo a espacialidade e a identidade dos clubes. A desvalori-

zação dos tradicionais campeonatos locais no Brasil (base histórica da identidade dos clubes), em favor de certames mais lucrativos, de âmbito nacional ou internacional (como a Copa Libertadores da América), arrefece o grau e o teor "nativo" da rivalidade clubística. (Mascarenhas, 2004) Os atletas não mais se vinculam emocionalmente a um clube, migrando constantemente. Os estádios, esvaziados por fatores diversos (recessão, transmissão de partidas na TV e problemas de segurança urbana), já não representam, como outrora, a paisagem-matriz quase exclusiva da paixão pelo futebol, diante da emergência da figura geograficamente desenraizada do "pós-torcedor". (Giulianotti, 2002)

Grêmio e Internacional na atualidade possuem igualmente grandes estádios (o estádio Olímpico foi ampliado em 1982), de arquitetura e uso social similares, ambos localizados em zona de classe média-baixa. Ambos contam com adeptos entre a população afro-descendente e nas camadas sociais desfavorecidas, embora o conteúdo simbólico aqui apresentado seja periodicamente relembrado, compondo o próprio folclore do clássico "Gre-Nal". Novos formatos sociais do futebol, identidades redefinidas e uma nova paisagem na cidade.

Conclusão

Segundo Albrecht Sonntag (1998, p. 36), nesta era de estruturas globalizadas e "pós-nacionais", o futebol comparece como veículo privilegiado de reconhecimento da imagem da nação, de seu valor e seu significado. Neste sentido, o diretor do IRIS (Institut de Relations Internationales et Stratégiques), Pascal Boniface (1998), sustenta que o futebol tornou-se um importante elemento constitutivo das relações internacionais, que já não podem ser resumidas às questões diplomáticas entre Estados.

Em síntese, ao longo de décadas, o futebol em Porto Alegre foi deixando de ser um *hobby* esporádico, modismo de jovens aristocráticos, para ganhar visibilidade e se tornar uma verdadeira instituição, fenômeno social de amplo significado e aceitação. Nesta metamorfose, foi deixando de ser um ritual inglês higiênico eventual para ir incorporando as tensões e as características do lugar que o absorveu. Em particular, o clássico *Grenal*

assume significados que expressam o jogo de forças sociais em ação. Num primeiro momento, representa o descontentamento e a reação dos setores médios urbanos para com a hegemonia alemã na capital. A seguir, com a expansão do raio de influência do Internacional em direção à Campanha, incorpora o conflito tradição x modernidade, expressão da própria dualidade do espaço gaúcho, dividido entre a tradicional zona latifundiário-pastoril luso-brasileira e a emergente zona colonial ítalo-germânica agro-industrial. A partir de 1930, com a plena popularização do futebol, o clássico vai incorporar novas tensões, assumindo feições de luta de classes: o "time dos patrões" contra o dos negros e operários da cidade. A partir de 1950, verifica-se um processo de diluição gradativa destas diferenças. Todo este processo de mutação da forma simbólica do futebol se expressa na paisagem urbana.

Ao longo deste processo, o futebol foi se espacializando progressivamente e produzindo suas paisagens na cidade. Cosgrove e Jackson (2003) nos alertam para o caráter plural e mutante da paisagem contemporânea, bem distinta da paisagem estável das sociedades pré-modernas estudadas pela Escola de Berkeley. Tentamos demonstrar como a forma simbólica futebol, através de dois grandes clubes, foi incorporando novos sentidos e significados, imprimindo-os em sua paisagem mutante. Tentamos também decifrar a teia de significados tecida pelos torcedores e demais agentes envolvidos com o futebol, para compreender sua lógica interna, que reproduz na rivalidade do clássico "Gre-Nal" tensões e tradições locais.

Argumentamos que a história social do futebol se inscreve na história do lugar e com ele dialoga intensamente. Sua espacialidade mutante se insere e participa na/da lógica mais geral que anima e organiza o lugar. Por trás de todo este imenso movimento anônimo de atores que se associam com finalidade de praticar ou assistir o futebol, esta poderosa e extensa teia de significados, há certamente uma geografia a ser desvelada. E paisagens sendo elaboradas, reelaboradas e resignificadas.

Referências

ANDREOTTI, G. La géographie culturelle italienne: orientations de recherches. **Géographie et Cultures**, n. 64, p. 7-34, 2007.

AUGUSTIN, Jean-Pierre. **Sport, géographie et aménagement**. Bordeaux: Nathan, 1995.

AUGUSTIN, Jean-Pierre. **Géographie du sport, spatialités contemporaines et mondialisation**. Paris: Armand Colin, 2007.

AUGUSTIN, Jean-Pierre; DUPONT, Louis. Introduction. **Géographie et Cultures**, n. 55, p. 4-5, 2006.

BALE, John. **Sport, Space and the City**. New York: Routledge, 1993.

BALE, John. **Landscapes of Modern Sports**. Leicester: Leicester University Press (UK), 1994.

BALE, John. Virtual fandoms: "futurescapes" of football. **Lecturas: Educación Fisica y Deportes**, n. 10, mayo 1998.

BERQUE, Augustin. Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural. In: CORREA, R.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 84-91.

BERQUE, Augustin. Paysage, milieu, histoire. In: BERQUE, A. et al. (Dir.). **Cinq propositions pour une théorie du paysage**. Paris: Champ Valon, 1994. p. 13-29.

BERQUE, Augustin. Paysage-empreinte, paysage-matrice: eléments de problématique pour une géographie culturelle. **L'Espace Géographique**, v. 13, n. 4, p. 33-34, 1984.

BIRLEY, Derek. **Playing the game**: Sport and British Society, 1910-45. Manchester and New York: Manchester University Press, 1995.

BONIFACE, Pascal. **Géopolitique du football**. Paris: Editions Complexe, 1998.

BROMBERGER, C. **Football, la bagatelle la plus sérieuse du monde**. Paris: Bayard, 1998.

CONAN, Michel. L'invention des identités perdues. In: BERQUE, A. et al. (Dir.). **Cinq propositions pour une théorie du paysage**. Paris: Champ Valon, 1994. p. 33-49.

COSGROVE, Denis. A geografia está em toda a parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas. In: CORREA, R.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Paisagem, tempo e cultur**a. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 92-122.

COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da geografia cultural. In: CORREA, R.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2003. p. 135-146.

COSTA, A. da S. **Footbal et mythe**: la fonction symbolique du football à travers la presse sportive de masse. Tese de Doutorado, Univ. Catholique de Louvain, 1987.

DAMO, Arley S. **Para o que der e vier**. O pertencimento clubístico no futebol brasileiro a partir do Gremio de Football Portoalegrense e seus torcedores. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), UFRGS, 1998.

DEMANGEON, Albert. **L'Empire Britannique**: étude de géographie coloniale. Paris: Libraire Armand Colin, 1938.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Livraria Almedina, 1980.

GAFFNEY, Christopher; MASCARENHAS, Gilmar. The soccer stadium as a disciplinary space. **Revista Esporte e Sociedade –** revista digital, v. 1, n. 1, nov. 2005-fev. 2006.

GIULIANOTTI, Richard. **Sociologia do futebol**: dimensões históricas e socioculturais do esporte das multidões. São Paulo: Nova Alexandria, 2002.

HAESBAERT, Rogério. **RS: Latifúndio e identidade regional**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

HUGHSON, John. Soccer support and social identity: finding the “thirdspace”. **International Review of Sociology of Sport**, n. 33/4, p. 403-409, 1998.

MASCARENHAS, Gilmar. Tensões e mudanças recentes na cultura e na gestão do futebol brasileiro: entre a tradicional base local e as forças do mercado. In: GARGANTA J.; OLIVEIRA J.; MURAD M. (Org.). **Futebol de Muitas Cores e Sabores**. Porto (Portugal): Universidade do Porto/Campo das Letras, 2004. p. 87-101.

MASCARENHAS, Gilmar. **A bola nas redes e o enredo do lugar**: uma geografia do futebol e de seu advento no Rio Grande do Sul. 2001. Tese (Doutorado em Geografia), FFLCH, Universidade de São Paulo, 2001.

MASCARENHAS, Gilmar. O futebol da Canela Preta: o negro e a modernidade em Porto Alegre (RS). **Anos 90**, Revista de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, n. 11, p. 144-161, julho 1999.

MASCARENHAS, Gilmar. Semeando no deserto: a cidade e o futebol em Pierre Monbeig, **Anais do I Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico**, vol. 1, p. 53-60, Rio Claro, UNESP, 1999b.

MERCIER, Joseph. **Le Football**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966 (Collection *Que sais-je ?*).

OSTERMANN, Rui Carlos. **Até a pé nós iremos**: Grêmio de Foot Ball Porto Alegrense. Porto Alegre: Mercado Aberto, 2000.

PESAVENTO, Sandra J. **Os excluídos da cidade**. Porto Alegre: Unidade Editorial, 1995.

ROCHE, Jean. **A colonização alemã e o Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Globo, 1969. 2 v.

SANTOS, Milton. **A urbanização brasileira**. São Paulo: Hucitec, 1993.

SINGER, Paul. **Desenvolvimento econômico e evolução urbana**. São Paulo: Nacional, 1977.

SONNTAG, Albretch. Le football, image de la nation. In: BONIFACE, P. (Org.). **Géopolitique du Football**. Bruxelles: Éditions Complexe, 1998.

Construção da maritimidade nas sociedades tradicionais do Brasil do passado

Eustógio Wanderley Correia Dantas

Introdução

Thomaz Pompeu Sobrinho (1937), em trabalho sobre o Nordeste colonial, apresenta a lógica de organização do território fundada em três zonas etnogeográficas distintas: *Zona dos Vaqueiros* – zona de criação de gado a dominar a caatinga, se caracterizando pela predominância de Índios Tapuias e a exclusão quase total de negros; *Zona dos Engenhos* – produtora de cana de açúcar a ocupar os vales úmidos e a Serra do Mar, Zona da Mata principalmente. A presença de Negros é evidente nesta zona, mas nota-se também a presença

de Brancos e Índios Tupis; *Zona dos Pescadores* – situada nas Zonas de Praia, rodeadas de Dunas e Falésias. Nesta zona, o elemento indígena é o grupo majoritário, sendo os demais grupos representados igualmente.

Quadro singular em relação ao conjunto do Nordeste colonial apresenta-se no Ceará, estado a se inserir na quase totalidade do domínio da caatinga (93% de seu território atual), constituindo matéria prima fundante do processo de construção do que Djacir de Menezes denomina de O Outro Nordeste, marcado pela ausência da Zona da Mata e de qualquer zona de transição entre o Litoral e o Sertão. O citado domínio semiárido encampa unicamente duas zonas etnogeográficas: a dos vaqueiros (no *Sertão*) e a dos pescadores (no litoral), objeto de estudo em foco.

A Zona dos Pescadores dilui-se no litoral, do estado do Rio Grande do Norte ao Rio Ceará, com a presença marcante de Índios da família Tupi (Potiguaras) e deste ponto até a fronteira do Piauí, os Índios da família Tapuia (Tremembés). Trata-se de espaço ocupado quase que integralmente pelos Índios, exceto: a) nas zonas portuárias, cuja lógica das trocas estabelecida justificava a presença sensível de outros grupos étnicos; b) em vilas litorâneas do século XVIII, notadamente Fortaleza e Aquiraz.

Este gênero de ocupação justifica-se em virtude do litoral não se constituir em ponto de penetração, embora a ocupação inicial tenha dele partido. Neste espaço, aspectos tecnológicos, naturais e simbólicos o transformaram em impróprio à penetração, explicando desenvolvimento precário desta zona em relação ao interior, o *Sertão*.

No Ceará, o estabelecimento de portos no litoral, bem como reforço de cidades a controlá-los (Aracati com zona de porto situada a três léguas desta cidade e Sobral dominando os portos dos vilarejos de Camocim e Acaraú), resultam no fortalecimento do Sertão como zona produtora de carne seca e de outros produtos destinados ao mercado regional. A lógica de ocupação do litoral em foco associa-se, grosso modo, ao território da pesca, com paisagem característica das regiões semiáridas, nas quais a pesca reina de forma quase absoluta, associada a uma frágil agricultura de subsistência (plantio de mandioca, algodão e cereais...).

Como a ocupação do litoral semiárido dá-se predominantemente por grupos indígenas cuja labuta centrava-se na atividade da pesca, pode-se pensar na relação ou influência de uma sobre outra? Melhor dizendo, o

desenvolvimento da pesca relaciona-se a este gênero de ocupação indígena? Trata-se de questão a explorar, para compreender as características de ocupação destas zonas, se interrogando sobre a lógica de constituição da maritimidade indígena brasileira.

Ao considerar o quadro de ocupação engendrado pelo colonizador, não é de estranhar o impacto gerado pela atividade de criação de gado na comunidade indígena, desconhecedora deste gênero de prática, mas no caso da pesca o comportamento é diferenciado. No primeiro caso, da criação de gado, os Índios adaptaram-se a esta atividade. Aprenderam com o colonizador a lidar com o gado e incorporaram os produtos derivados à sua cozinha – leite e seus derivados, a carne… – e à produção de instrumentos derivados principalmente do couro. Assimilaram novas técnicas com os conquistadores que culminaram na constituição da denominada "Civilização do Couro". (Abreu, 1960) No segundo caso, a pesca era praticada pelos Índios brasileiros antes da chegada dos Ocidentais. Consistia em prática relacionada à procura de alimentos e que tornava o mar atraente para a "humanidade primitiva". (La Blache, 1995)

Familiaridade dos índios brasileiros com o mar

As relações dos Índios com os espaços ribeirinhos foram descritas pelos primeiros Ocidentais a frequentarem o Brasil no século XVI, tanto em documentos oficiais como em relatos de viagem a tratarem da pesca e dos instrumentos e equipamentos a ela associados.

O primeiro documento constando considerações desta natureza foi a carta escrita por Pero Vaz Caminha ao Rei de Portugal em 1500. Neste documento ele descreve as embarcações empregadas pelos indígenas na Baia de Todos os Santos, em Salvador:

> e alguns deles [Índios] se meteram em almadias, duas ou três que ai tinham, as quais não são feitas como as que eu já vi ; somente são três traves atadas juntas. (Abreu, 1910)

Cinquenta anos após, dois relatos de viagem sobre o Brasil e o indígenas são publicados na Europa, fruto das investidas francesas no Brasil (1555-1560) e cuja riqueza descritiva concerne também ao domínio das relações dos Índios com os espaços ribeirinhos. A primeira obra escrita por André Thevet em 1557 e a segunda por Jean de Léry em 1578, relatando viagem feita ao Brasil em 1556. Trata-se de obras contemporâneas e representativas dos primeiros estudos de caráter etnográfico sobre o Brasil. Conforme Lestringant (1997), a primeira obra "representa um dos primeiros monumentos etnográficos do gênero" e, segundo Claude Lévi-Strauss (1994), a segunda obra é o "primeiro modelo de uma monografia de etnólogo".

Na obra de André de Thevet (1997), intitulada "Les Singularités de la France Antarctique", a atividade da pesca praticada por adultos e crianças no Rio de Janeiro é tratada, com descrição de seus equipamentos e forma de pescar.

> Je ne veux pas passer outre sans particulièrement traiter du poisson qui se trouve en ce beau fleuve de Ganabara ou de Janaire, en grande abondance et fort délicat. Il y a diversité de vignots tant gros que petits: et entre les autres, elle porte une huître dont l'écaille est reluisante comme fines perles, que les sauvages mangent communément, avec autre petit poisson que pêchent les enfants. [...] Au reste, les plus grands pêchent aussi le grand poisson dont cette rivière porte en abondance. La manière de le prendre est telle, qu'étant tout nus en l'eau, soit douce ou salée, leur tirent coups de flèche, à quoi sont fort dextres, puis les tirent hors de l'eau avec quelque corde faite de coton ou écorce de bois, ou bien le poisson étant mort vient de soi-même sur l'eau.

A segunda obra, de Jean de Léry (1994), intitulada "Histoire d'un voyage en terre de Brésil" e que se caracteriza também como um dos expoentes da literatura de viagem no século XVI, é mais rica de ensinamentos que a de André Thevet. Descrevendo a forma de pescar dos indígenas, ele assimila aspectos de suma importância, notadamente a familiaridade dos Índios com o mar e o aperfeiçoamento de suas técnicas de pesca com a introdução de instrumentos e equipamentos ocidentais, mais particularmente do anzol de ferro.

A familiaridade dos Índios com o mar é sublinhada quando evoca sua forma de pescar:

> [...] quant à la façon de pêcher des sauvages, faut noter sur ce que j'ay jà dit, qu'ils prennent les mulets à coups de flesches (ce qui se doit aussi entendre de toutes autres especes de poissons qu'ils peuvent choisir dans l'eau) que non seulement les hommes et les femmes de l'Amerique, ainsi que chiens barbetes, à fin d'aller querir leur gibier et leur pesche au milieu des eaux, sçavent tous nager : mais qu'aussi les petits enfants dés qu'ils commencent à cheminer, se mettans dans les rivieres et sur le bord de la mer, grenouillent desjà dedans comme petits canards. Pour exemple dequoy je reciteray briefvement qu'ansi qu'un dimanche matin, en nous pourmenans sur une plateforme de nostre fort, nous vismes renverser en mer une barque d'escorce [...] dans laquelle il y avoit plus de trente personnes sauvages, grans et petits qui nous venoyent voir : comme en grande diligence avec un bateau les pensans secourir, nous fusmes aussi tost vers eux : les ayans tous trouvez nageans et rians sur l'eau, il y en eut un qui nous dit, Et où allez-vous ainsi si hastivement, vous autres Mairs (áinsi appellent-ils les François) ? Nous venons, dismes-nous, pour vous sauver et retirer de l'eau. Vrayement, dit-il, nous vous en sçavons bon gré : mais au reste, avez-vous opinion que pour estre tombez dans la mer, nous soyons pour cela en danger de nous noyer ? Plustost sans prendre pied, ny aborder terre, demeurerions-nous huict jours dessus de la façon que vous nous y voyez. De maniere, dit-il, que nous avons beaucoup plus de peur, que quelques grans poissons ne nous traisnent en fond, que nous ne craignons d'enfondrer de nous-mesmes. Partant les autres, qui tous nageoyent voirement aussi aisément que poissons, estant advertis par leur compagnon de la cause de nostre venue si soudaine vers eux, en s'en moquans, se prindrent si fort à rire, que comme une troupe de Marsouins, nous les voyons et entendions souffler et ronfler sur l'eau. Et de fait, combien que nous fussions encor à plus d'un quart de lieuë de nostre fort, si n'y en eut-il que quatre ou cinq, plus encor pour causer avec nous, que de danger qu'ils apprehendassent, qui se voulussent mettre dans nostre batteau. J'observay que les autres quelques fois en nous devançans, non seulement nageoyent tant roide et si bellement qu'ils vouloyent, mais aussi quand bon leur sembloit se reposoyent sur l'eau. (Lery, 1994)

Esta agilidade no mar, similar àquela dos peixes, aparentemente impressiona Jean de Léry. Como homem tipicamente europeu era marcado, conforme a história das mentalidades, por imagens repulsivas do mar e que tornavam este lugar sinônimo de medo e que impediu durante longo período a aventura dos Ocidentais no mar, distanciando-se dos litorais.

O aspecto relacionado ao aperfeiçoamento de suas técnicas de pesca com a incorporação de instrumentos e equipamentos dos Ocidentais, é indicado por Jean de Léry (1994) ao fazer referência à forma de pesca antiga:

> [...] pour donc parachever ce que j'avois à dire touchant la pescherie de nos Toüoupinambaoults, outre ceste maniere de flescher les poissons, dont j'ay tantost fait mention, encor, à leur ancienne mode, accommodant des espines en façon d'hameçons, et faisants leurs lignes d'une herbe qu'ils nomment Toucon, laquelle se tille comme chanvre, et est beaucoup plus forte : ils peschent non seulement avec cela de dessus les bords et rivages des eaux, mais aussi s'advançans en mer et sur les fleuves d'eau douce, sur certains radeaux, qu'il nomment Piperis, composez de cinq ou six perches rondes plus grosses que le bras, jointes et bien liées ensemble avec des hars de jeune bois tors: estant di-je assis là-dessus, les cuisses et les jambes estendues, ils se conduisent où ils veulent, avec un petit baston plat qui leur sert d'aviron. Neantmoins, ces Piperis n'estans gueres que d'une brasse de long, et seulement large d'environ deux pieds, outre qu'ils ne sçauroyent endurer la tormente, encores ne peut-il sur chacun d'iceux tenir qu'un seul homme à la fois : de façon que quand nos sauvages en beau temps sont ainsi nuds, et un à un separez en peschans sur la mer, vous diriez les voyans de loing, que ce sont Singes, ou plustost (tant paroissent-ils petits) Grenouilles au soleil sur des busches de bois au milieu des eaux. Toutesfois parce que ces radeaux de bois, arrengez comme tuyaux d'orgues, sont non seulement tantost fabriquez de ceste façon, mais qu'aussi flottans sur l'eau, comme une grosse claye, ils ne peuvent aller au fond, j'ay l'opinion, si on en faisoit par deça, que ce seroit un bon et seur moyen pour passer tant les rivieres que les estangs et lacs d'eaux dormantes, ou coulantes doucement : aupres desquelles, quand on est hasté d'aller, on se trouve quelquefois bien empesché.
>
> Or au surplus de tout ce que dessus, quand nos sauvages nous voyoyent pescher avec les rets que nous avions portées, lesquelles eux nomment Puissa-ouassou, ils ne prenoyent pas seulement grand plaisir de nous aider, et

> de nous veoir amener tant de poissons d'un seul coup de filet, mais aussi si nous les laissons faire, eux seuls en sçavoyent jà bien pescher. Comme aussi depuis que les François trafiquent par delà, outre les commoditez que les Bresiliens reçoivent de la marchandise qu'ils leur portent, ils les louent grandement de ce que le temps passé, estans contrains (comme j'ay dit) au lieu de hameçons de mettre des espines au bout de leurs lignes, ils ont maintenant par leur moyen ceste gentille invention de ces petits crochets de fer, qu'on trouve si propre à faire ce mestier de pescherie. Aussi, comme j'ay dit ailleurs, les petits garçons de ce pays-là sont bien appris à dire aux estrangers qui vont par delà : De agatorem, amabe pinda : c'est à dire, Tu es bon, donne moy des haims : car Agatorem en leur langage veut dire bon : Amabe donne moy : et Pinda est un hameçon. Que si on ne leur en baille, la canaille de despit tournant soudain la teste, ne faudra pas de dire, De engaiba-aiouca : c'est à dire : Tu ne vaux rien, il te faut tuer.

Relações dos índios com os espaços ribeirinhos e gênese das comunidades de pescadores no Ceará

Lamentavelmente, no Ceará e no Maranhão, a estada dos franceses não deixaram traços similares ao supramencionado. As únicas fontes relacionadas à cultura indígena são: as Cartas Oficiais, cujo principal objetivo era de informar sobre os recursos existentes nas capitanias – exigência dos conquistadores governantes em conhecer sobremaneira o território e suas possibilidades de exploração (Alves, 1982) – ; as Cartas dos Missionários Jesuítas, cujos ensinamentos etnográficos eram raros (Pompeu Sobrinho, 1967). Correspondia a preocupação de caráter essencialmente econômico ou evangélico. Os Ibéricos são conhecidos, com raras exceções, por "se privar do registro de informações de interesse antropológico". (Pompeu Sobrinho, 1967)

Citada característica das fontes utilizadas reduzem as análises sobre o Ceará à constatação da indicação da atividade da pesca indígena e de utilização dos instrumentos e equipamentos ocidentais no século XVII.

O primeiro documento histórico constando estas informações é o documento intitulado "Relação do Maranhão". Pequeno documento, escrito em 1608 pelo Pe. Luiz Figueira, representa, em função de sua antiguidade,

o mais importante da história do Ceará, constituindo-se em conjunto de notas geográficas sobre a zona costeira cearense e informações de caráter etnológico de extrema utilidade.

O Pe. Luiz Figueira (1967) escreve em diversos trechos sobre a pesca. Em parte de sua obra menciona saída de Índio à pesca:

> tudo isto passou diante de hus mancebos que em sua casa se estavão apparelhando para ir pescar. E entre elles erão dous moços meus, mas como estes são salvagens em muitas cousas, não foram ja me avisar, mas forãose a pescare a tarde tornãdo vinhão cuidando e tendo pr certo q'me não achariāo vivo. E chegando me disserão q' cuidavão q' me teria ja morto o cobra azul.

Em outra passagem menciona lugar de grandes pescarias:

> depois de termos caminhado todo fev.ro chegamos aos 2 de março ao pará q'he hua muy fermosa e quite enseada que dista de jagoaribe trinta e cinquo legoas pouco mais ou menos em a qual entrão tres ou quattro riachos de Agoa doce e outro rio caudal por hu espraido muy aprasivel ; está esta enseada em altura de quatro grys e é de grandes pescarias ; aquy achamos aposentados os indios q' proximamente tinhão fogido aos portugueses cujo principal se chama acaiuy. (Figueira, 1967)

Em uma só ocasião, fornece indicações relativas à utilização, pelos Índios, de instrumentos e equipamentos Ocidentais:

> vinhão estes pobres sem arcos nem frechas como fugitivos cativos vendo nos tomarão folego, e como ressucitados da morte a vida se alegravão cõ seus parentes ; pergunteilhe se tinhão os tapuyas noticias dos padres, responderão que si e q' desejavão m.to de yrmos a sua terra p q' costumavamos trazer ferramentas anzoes e roupas e q' a todos davamos o q' não fazião os brãcos ; em fim trazendoos cõ nosco nos partimos do Jagoaribe dia de Nossa Sra. Da Cãdeas, 2° de fev.°, depois de dizermos missa e comungarem alguns dos nossos.

O diálogo do aluno com o Índio é testemunho da valorização do anzol pelos indígenas. Em efeito trata-se de um dos instrumentos preferidos no

estabelecimento de trocas com os Ocidentais. Pode-se afirmar que constituía importante produto de troca e que os jesuítas levavam consigo para assegurar entendimento com os Índios – da mesma forma que os franceses faziam no Rio de Janeiro na época de Jean de Léry.

A falta de informações étnicas que caracteriza os documentos ibéricos é constatada igualmente no que concerne aos Holandeses em sua estada no Ceará (1649-1654). Seguindo o exemplo anterior, eles procedem a considerações superficiais em relação à atividade da pesca e dos instrumentos e equipamentos empregados pelos Índios, sem realizar descrição detalhada.

Mathias Beck (1903) é o autor de texto mais representativo, seu *Journael en andere bescheyden van Mathias Becke cyt Siara*. Neste documento faz referência a Índio a pescar em sua jangada, referência superficial sem tratar das características da embarcação e da forma de pescar:

> por volta de 8 horas quando iamos fazer a prece habitual, avistamos perto do rio Siara uma embarcação manobrando para entrar no mesmo rio, e estando em duvida se seria algum barco do Recife com ordens dos Nobres e Poderosos Senhores ou alguma embarcação portugueza, resolvi enviar immediatamente ao seu encontro o hyate Ulissinge, dando-lhe mais alguns marinheiros e um sargento com 12 soldados, para caso fosse portuguez, poder apresal-o ; ao mesmo tempo mandei por terra ao Siara, o meu escrivão Daniel Albaert com 2 soldados, com ordem de, cazo fosse algum dos nossos barcos do Recife, assim que o capitão desembarcasse, trazel-o junto a mim ; o referido escrivão alli chegando não pode mais ver a embarcação, porem, depois de meia hora de espera, foi ter com elle um indio que estivera no mar pescando na sua jangada (singael), o qual referiu-lhe que a mencionada embarcação estava sobre ancora ao norte do rio Siara em uma grande bahia ; a vista disto o referido Daniel immediatamente seguiu na direção indicada, com mais 3 hollandeses e 2 indios, atravessam o rio na jangada e, marchando ao longo da praia, ao dobrar uma ponta viu de facto o barco ancorado e largando um bote ; afastou-se o escrivão da praia com a gente que o acompanhava e foi occultar-se por traz das dunas proximas, enquanto o bote aproava para terra ; um dos indios ergueu então um bastão as suas calças de panno branco e agitou-as para o bote cujos tripulantes começaram a remar para o sitio onde se achava.

As considerações sobre os indígenas versavam principalmente sobre a participação dos mesmos na perseguição aos inimigos dos conquistadores, figurando em vários documentos antigos. A título de exemplo, transcreve-se passagem de documento no qual Mathias Becke (1903) descreve a captura de uma embarcação inimiga pelos Tremembés.

> logo depois chegaram duos indios e uma india vindos de Camorisiby, os quaes referiram haver encontrado em caminho o principal Francisco Aragiba, que prosseguiu na sua viagem ; disseram mais que em Camorisiby tudo ia bem, tendo este anno sido feitas boas roças e plantações ; que os Tapuyas Tremembes ali viviam em boa amizade com os Tabajaras ; que em Camorisiby nenhum portuguez fôra visto e que os portuguezes não iriam ali facilmente, porquanto, ha alguns mezes, quando ali foram os Tapuyas Tremembes, mettidos nas suas grandes canôas, surprehenderam a embarcação, assenhorearam-se della e mataram todos os tripolantes ; em consequencia deste facto a longo tempo ali não apparece embarcação alguma.

Considerações sobre os primeiros anos da pesca sublinham a familiaridade dos Índios com o elemento líquido. A prática evidenciada é completamente diferente daquela implementada na Europa, na qual os banhos de mar dispunham de virtude terapêutica e a natação representava um desafio corajoso lançado pelos homens, ambas dispondo do pressuposto medicinal rigoroso.

No Brasil, a imagem apresentada é a de uma brincadeira na qual participavam todos os elementos da sociedade, homens e mulheres, adultos e crianças. Uma brincadeira à qual não se associava a normalização médica, dado a tornar a relação com o mar livre, sem medos, reticências e hesitações.

Em função de seu comportamento em relação ao elemento líquido, sem grandes dilemas – exceto o medo de ser capturado por um grande peixe -,[1] os Índios assemelhavam-se, segundo Jean de Léry (1994), a um grupo de golfinhos.

---

1 No concernente a este tema os índios alimentavam a crença da existência de peixe com mãos e face semelhantes à dos humanos e que eles poderiam capturá-los no mar. O primeiro comentário deste gênero se encontra na obra de Jean de Léry (1994): "au surplus, sur ce propos de la pescherie des sauvages, je ne veux pas ommetre de reciter ce que j'ay ouy dire à l'un

Tal agilidade na água e ligação ao elemento aquático tornou difícil o trabalho dos jesuítas em evangelizá-los, notadamente ao tentarem introduzir a indumentária ocidental. Os Índios habitualmente e frequentemente se banhavam para amenizar os efeitos da temperatura, dado a indicar as vestimentas como um empecilho aos banhos agradáveis tomados durante todo o dia.

Comentários emitidos por memorialistas brasileiros contemporâneos apresentam quadro diferenciado e cuja comprovação torna-se difícil, haja vista a não indicação das fontes originárias de suas informações e nenhuma menção localizada nos documentos históricos. Remetendo à habilidade dos Índios Tremembés na pesca do tubarão, temos Yaco Fernandes (1977) e Raimundo Batista Aragão (1991). Para eles, os citados Índios frequentemente realizavam caminhadas nas zonas praianas, lá se acomodando e dormindo, em suas areias brancas. Tratavam-se, para eles, de excelentes nadadores, caçadores hábeis e, na pesca, capturavam tubarões com a utilização de flechas de duas pontas. A indicação desta habilidade conduziu Melquíades Pinto Paiva (1968) a formular a hipótese não comprovada de que os Índios cearenses praticavam a caça ao Cachalote. Conforme o referido autor, esta atividade alimentava o comércio de âmbar com os traficantes que frequentavam o litoral.

Entretanto, convém ressaltar que a indicação de intimidade dos Índios com os ambientes ribeirinhos, bem como o domínio de técnicas possibilitadoras da produção de instrumentos e equipamentos associados à pesca, não nos deve conduzir a caracterizar estas sociedades como essencialmente marítimas. A distinção das sociedades tradicionais[2] em marítimas e

---

d'iceux : assavoir que comme avec d'autres, il estoit une fois en temps de calme, dans une de leur barque d'escorce assez avant en mer, il y eut un gros poisson, lequel la prenant par le bord avec la patte, à son advis, on la vouloit renverser, ou se jeter dedans. Ce que voyant, disoit-il, je lui couppay soudainement la main avec une serpe, laquelle main estant tombée et demeurée dans nostre barque, non seulement nous vimes qu'elle avoit cinq doigts, comme celle d'un homme, mais aussi de la douleur que ce poisson sentit, monstrant, hors de l'eau une teste qui avoit semblablement forme humaine, il jetta un petit cri. Sur lequel recit, assez estrange de cest Ameriquain, je laisse à philosopher au lecteur, si suivant la commune opinion qu'il y a dans la mer de toutes les especes d'animaux qui se voyent sur terre, et nommément qu'aucuns ont escrit des Tritons et des Sereines".

2 Conforme Jean-René Trochet (1998), a expressão sociedades tradicionais deve sua criação ao deslocamento do campo de interesse geográfico para a etnologia após a segunda guerra

agrárias se fundamenta na noção de sedentarização. A partir do momento no qual estas sociedades se fixam em um ponto específico do espaço elas podem ser classificadas como essencialmente agrárias ou marítimas. Somente nestes termos são forjadas as identidades diretamente associadas ao mar, bem como a construção de formas a elas associadas: vilarejos, portos, fortes…

No ocidente trabalha-se com a tese de que as sociedades tradicionais são essencialmente continentais (interioranas-agrárias). Essa tese abarca, inclusive, as sociedades insulares, cujos habitantes são caracterizados como agrários. Neste sentido, Françoise Peron afirma que "até início deste século [século XX], as comunidades cuja identidade reconhecida é diretamente ligada ao mar, eram pouco expressivas. [...] As ilhas, por exemplo, eram habitadas por sociedades essencialmente agrárias". (Peron, 1996)

Benoît Raoulx (1996) reforça a tese acima ao escrever sobre as ilhas "Féroé". com indicação de "situação aparentemente paradoxal: o mundo de representações, cuja simbologia agrária obtém papel de destaque". Miguel Segui Llinas (1996) justifica esta caracterização como resultante: a) tanto da morfologia do litoral, uma realidade física a influenciar a sociedade que habita as ilhas – "se o litoral é hospitaleiro, o insular se aproxima tendencialmente da costa, construindo suas cidades e fundando seus portos, nutrindo relações regulares com outras regiões litorâneas". Neste caso, "o mar, torna-se ligação e via de comunicação, captando riqueza". Em oposição, "se o litoral é acidentado, dispondo de altas falésias, se a montanha toca abruptamente o mar, ou ainda se insalubres pântanos acompanham as áreas ribeirinhas, o insular tende a dar-lhe as costas e a estabelecer-se no interior". Neste caso "o mar não mais se apresenta como uma ligação, se torna uma barreira, uma fronteira a isolar"; b) como das relações de força entre as sociedades insulares e das ribeirinhas vizinhas – segundo a época, "o mar pode também ser a via de expansão do conquistador e comercial e aquela a partir da qual, inversamente, o mal provém; aquele a

---

mundial. Após se interessarem tanto às suas sociedades originárias como às exóticas, os etnólogos denominaram as primeiras de sociedades tradicionais; em seguida a expressão designa progressivamente o conjunto das sociedades existentes antes da crise do período contemporâneo. O conceito de sociedade tradicional torna-se de fato um conceito histórico e geográfico.

trazer os navios do invasor a quem se deve submeter". No Brasil, Diegues (1998), dedica atenção especial à análise da sociedade insular, cujo elemento constituidor são as práticas sociais e simbólicas desenvolvidas face ao mar: "obstáculo, e também caminho para o contato com outras sociedades, espaço de trabalho e de representações simbólicas".

Esta divisão dicotômica, a apresentar de um lado as sociedades marítimas e de outro as sociedades agrárias, é válida principalmente no Ocidente, mais sua aplicação não convém ao Brasil, posto os indígenas disporem de forte mobilidade. O nomadismo exprime sobremaneira o nível de dependência em relação ao meio, justificando deslocamentos frequentes na procura de alimentos, haja vista a pesca, a caça e a agricultura desenvolvida não fornecerem, individualmente, quantidade de produtos suficiente à alimentação da tribo.

Nestes termos, os movimentos migratórios das tribos indígenas a habitarem o litoral no sentido do continente (principalmente o *Sertão*) e no sentido contrário eram comuns em certas épocas do ano. Como exemplo os Cariris, habitantes do *Sertão* na época de Martim Soares Moreno (século XVII), a se deslocarem durante os meses de outubro e novembro ao litoral e no sentido de escapar aos rigores do clima semiárido e desfrutar da safra do caju, bem como dos frutos do mar abundantes na área. (Moreno, 1905) Os Tremembés, habitantes do litoral, se deslocavam durante o inverno para o interior em busca de mel e de frutos silvestres na Serra de Uruburetama. (Pompeu Sobrinho, 1967)

A citada mobilidade é reforçada por razões místicas, correspondendo à busca da Terra Sem Mal e que gerava um fluxo no sentido Norte. Tal mobilização culminou na expulsão das tribos menos belicosas para o interior, dado acentuado com a ocupação da Zona da Mata pelos Ocidentais. A título de exemplo tem-se a expulsão dos Cariris, antigos habitantes da zona de praia no Ceará (do Rio Grande do Norte ao rio Ceará), por Índios da família Tupi a fugirem dos lusofônicos.

O grau de desenvolvimento material destes grupos, associado a aspectos de ordem cultural-religiosa (simbólicas), são substratos impeditivos da sedentarização e, consequentemente, de sua caracterização como sociedades essencialmente marítimas ou agrárias.

Os primeiros grupos sedentários se constituem somente com o deslanche do processo de sedentarização adotado pelos portugueses, a utilizarem-se de apoio fundamental de mestiços e índios aliados.

As comunidades de pescadores localizadas nas zonas de praia são tributárias desta política. Esta zona não foi marcada pelo latifúndio, reflexo da divisão do território brasileiro em sesmarias, e cuja implementação se deu em áreas economicamente exploráveis. Nestes termos, e em função de suas características naturais e estratégicas, as zonas de praia interessavam somente aos governantes portugueses preocupados com provável invasão estrangeira, das nações inimigas. Elas permaneceram à parte dos espaços dominados pelos Senhores de Engenho e Coronéis.

Preocupada na efetivação de uma lógica de ocupação do litoral a não gerar obstáculo à defesa da colônia, a Coroa portuguesa cria jurisprudências sobre a ocupação das marinhas.[3] A primeira figura na Carta Real de 12 de novembro de 1698, que estipula pertencerem estes terrenos ao Rei, único responsável (através de seus representantes) da determinação de seus usos possíveis. (Abreu, 1997)

A priori, esta regulamentação não impedia o desenvolvimento da atividade da pesca artesanal nas *marinhas,* sendo, de certa forma, admitida pelo governo. Esta abertura à exploração centrada na pesca suscita o surgimento e o fortalecimento das primeiras comunidades de pescadores na zona de praia. Estas comunidades são originárias, principalmente, dos antigos gupos indígenas a frequentarem o litoral e cuja fixação resultou tanto de aspectos judiciários como das inovações tecnológicas assimiladas do Ocidente.

No primeiro domínio, o judiciário, assiste-se à constituição de uma estrutura fundiária pautada na propriedade privada e que provoca o fim dos deslocamentos sazonais à procura de alimentos, notadamente a coleta de frutos e mel, mas também a caça.

No segundo domínio, das inovações tecnológicas, observou-se processo de aperfeiçoamento das embarcações de pesca (notadamente as jangadas), bem como assimilação de equipamentos e instrumentos de origem oci-

---

3 Terrenos denominados de salgado, os quais são atingidos pelo mar somente nos momentos das marés mais altas. (PORTO, 1965)

dental (o anzol, as redes…), que favorecem o desenvolvimento das comunidades marítimas. Embora não existam relatos sobre o evidenciado, mais especificamente no concernente à invenção das jangadas (Figuras 1 e 2), suas características estruturais nos induzem a pensar em almadias indígenas aperfeiçoadas com a introdução de velas triangulares e de outros equipamentos de navegação.

Refere-se aqui a um arsenal técnico de conhecimento dos Ocidentais que aprimoram o *savoir-faire* dos Índios, causa e consequência direta da implementação de lógica de sedentarização dos grupos indígenas a habitarem as zonas de praia. As citadas trocas são reforçadas e enriquecidas por fenômeno de miscigenação intenso, no qual o elemento vindo do *Sertão* soma-se àquele do litoral: a ressaltar, sobretudo, os elementos mestiços do Índio com o Homem Branco, a fugirem das intempéries naturais (a seca que suscita a fome) e encontrarem refúgio nas comunidades de pescadores das zonas de praia.

Convém ressaltar que esta miscigenação não apaga as representações dominantes do elemento indígena. Primeiro, constata-se a hegemonia no domínio dos mitos e crenças herdados e que marcam fortemente as comunidades de pescadores, oferecendo um sentido e respondendo a seus temores em relação ao mar. Segundo, estas comunidades conformam-se como sociedades de subsistência.

No que tange aos mitos a exprimirem o medo dos Índios em relação ao mar, assinala-se o dos homens marinhos, inicialmente mencionado por Jean de Léry (1994) no século XVI, e retomado por Gabriel Soares de Sousa (1974) no século XIX, em seu tratado descritivo do Brasil de 1857.

Conforme este cronista,

> [...] não há dúvida senão que se encontram na Bahia e nos recôncavos dela, muitos homens marinhos, a que os índios chamam pela sua língua ipupiara, os quais andam pelos rios d'água doce pelo tempo do verão, onde fazem muito dano aos índios pescadores e mariscadores que andam em jangadas, onde os tomam, e aos que andam pela borda da água, metidos nela; a uns e outros apanham, e metem-nos debaixo d'água, onde os afogam; os quais saem à terra com a maré vazia afogados e mordidos na boca, nariz e na sua natura; e dizem outros índios pescadores que viram tomar a estes mortos
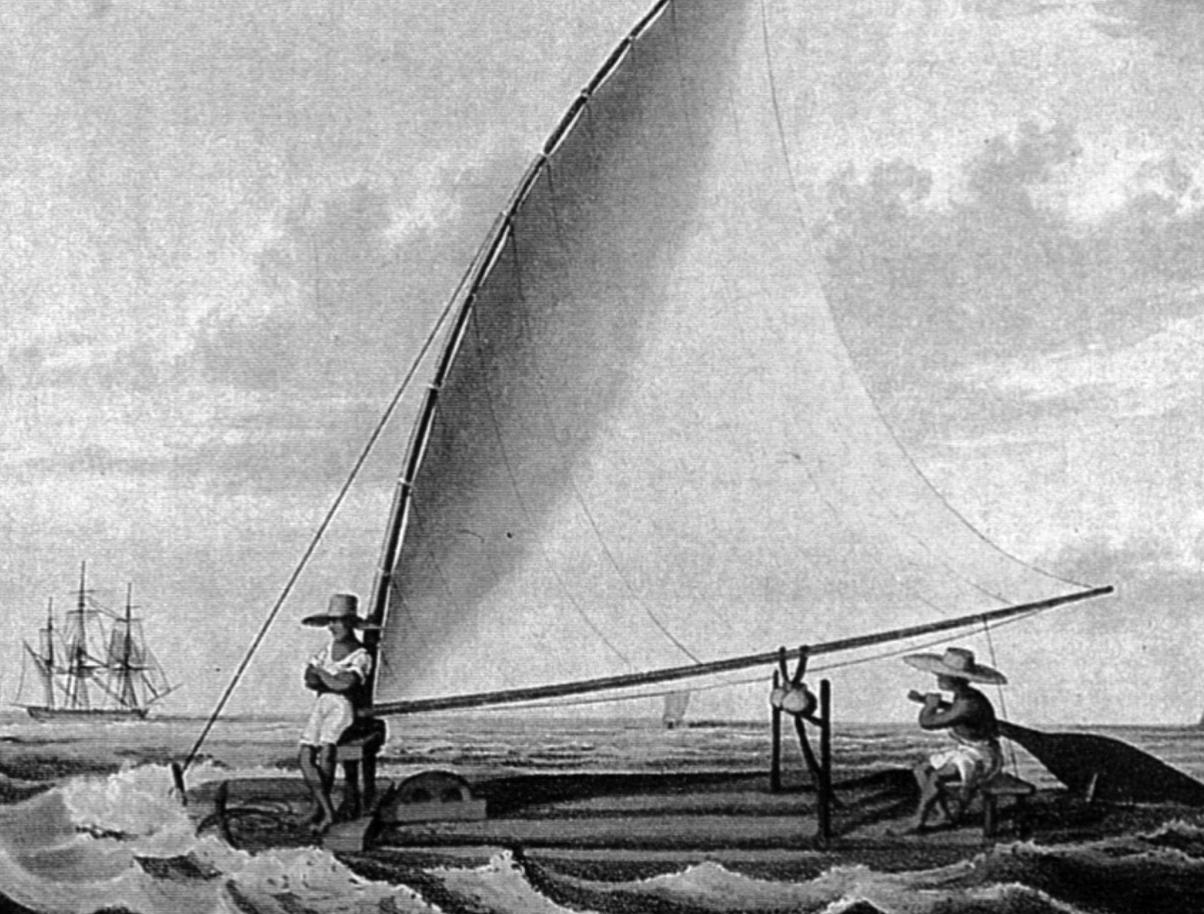
Figura 1: Jangada I
Quadro de Henry Koster, viajante a frequentar o Nordeste do Brasil em 1809.

que viram sobre água uma cabeça de homem lançar um braço fora dela e levar o morto; e os quais viram se recolheram fugindo à terra assombrados, do que ficaram tão atemorizados que não quiseram tornar a pescar daí a muitos dias; o que aconteceu também a alguns negros da Guiné; os quais fantasmas ou homens marinhos mataram por vezes cinco índios meus; e já aconteceu tomar um monstro destes dois índios pescadores de uma jangada e levarem um, e salvar-se outro tão assombrado que esteve para morrer; e alguns morrem disto. (Sousa, 1974)

Ao invocar os Índios pescadores, o autor evidencia que o processo de sedentarização não vai apagar os mitos indígenas do século XVI. Ao con-
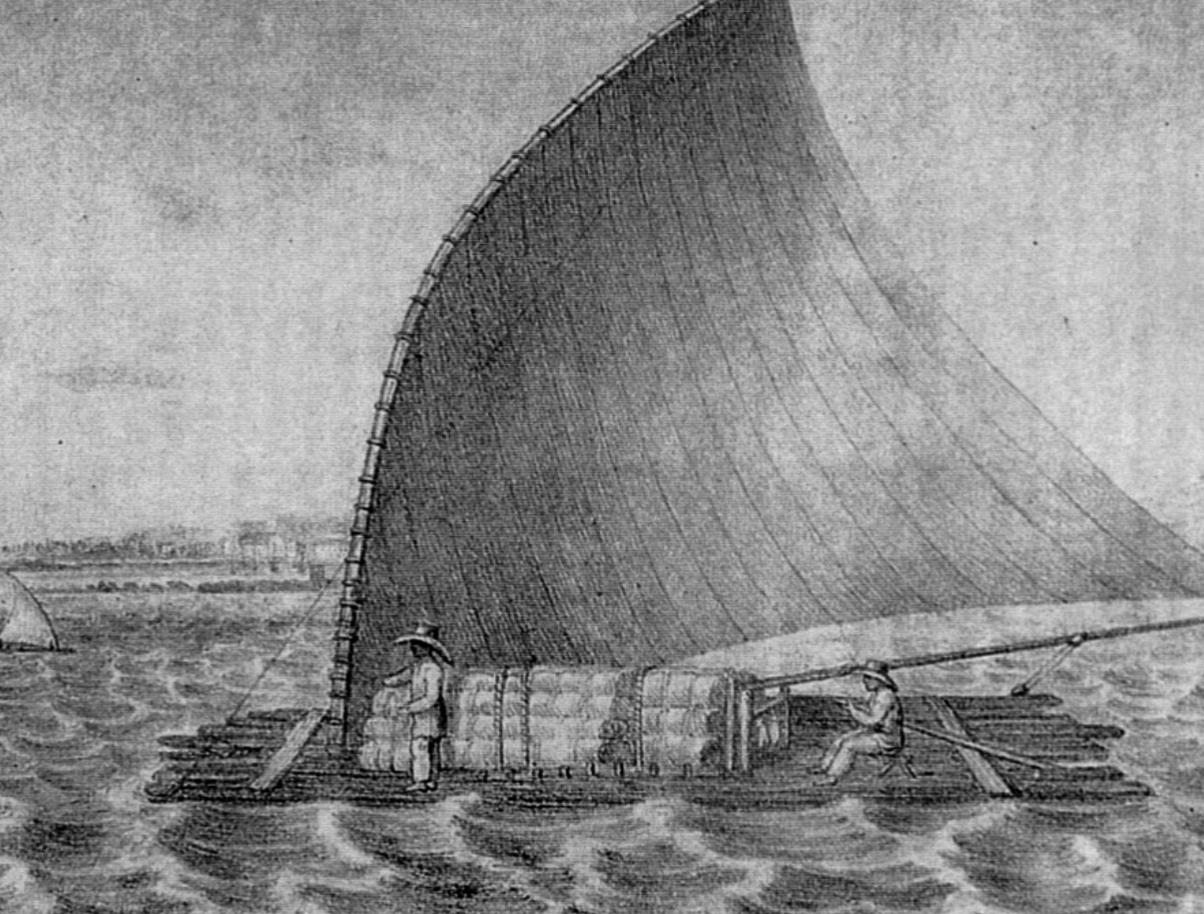
Figura 2: Jangada II
Quadro de James Henderson, diplomata em visita ao Brasil entre 1819-1821.

trário, estes mitos constituem uma herança deixada àqueles que desenvolvem a pesca.

Quanto a sua constituição como sociedade de subsistência, implica, grosso modo, a reprodução do estilo de vida indígena, a criar quadro comportamental e social desprovido das vicissitudes do mercantilismo. Eles pescavam quase exclusivamente para alimentar suas famílias, prática corrente que lhes conduz à estereotipação marcante de preguiçosos, a exemplo de seus pares, os Índios.

As comentadas comunidades de pescadores espalham-se em todo litoral, representando modelo de ocupação do espaço peculiar e fundado

principalmente na pesca. Esta atividade engendra a criação de comunidades marítimas na essência, inclusas inclusive nas regiões vizinhas de Fortaleza. Nesta cidade, elas constituem o gérmen de formação dos vilarejos do Mucuripe e Meireles (atualmente integrados à zona urbana da capital).

A predominância da pesca nas regiões litorâneas vizinhas da capital conduziu João Brígido a falar de Fortaleza como "pequenino arraial de pescadores, onde residia o capitão-mor governador, alguns mercadores portugueses, e uma pequena força destacada de Pernambuco". (Brigido, 1910)

Em efeito, trata-se de leitura exagerada, posto Fortaleza ser, já a esta época, a capital administrativa do Ceará, embora cidade pobre e sem grandes dimensões econômicas. Esta condição cria um quadro complicado a gerenciar, posto os governantes, para garantir a alimentação dos citadinos, necessitavam submeter as zonas vizinhas, dentre elas a dos pescadores.

Este ensaio de dominação passava pela instauração de uma regulamentação jurídica, como iniciativa do Conselho Municipal, buscando garantir a sobrevivência das populações com venda de farinha regulamentada e taxação da carne. Para João Brígido (1979), esta regulamentação era vexatória e encampava também as pescarias bem como o consumo de peixe, nos termos da ordenança de 26 de outubro de 1811, em seus parágrafos 1º, 2º e 3º:

> 1º - que todos os jangadeiros serão obrigados todos os dias a ir pescar com suas jangadas ao mar e isto a horas competentes, salvo quando o tempo for tal, que eles de força não possam ir ao mar, debaixo das penas de 30 dias de cadeia, cada um dos jangadeiros.
>
> 2º - que para execução deste artigo primeiro, elegem e determinam que um dos jangadeiros de mais porte e capacidade seja cabo, a quem todos os outros jangadeiros respeitarão e obedecerão, como oficial de justiça, ficando este cabo obrigado a fazer sobreditos jangadeiros irem pescar no mar, assim como pertence também a este cabo decidir se os ventos e o tempo são favoráveis ou não à dita pescaria, para que a Câmara lhe mandará passar o seu alvará e gozará de todos os privilégios e imunidades de que gozam os meirinhos, com declaração porém que toda omissão que tiver sobredito cabo no seu ofício será castigado com 30 dias de prisão e desde já

nomeiam para cabo dos jangadeiros Antonio Raimundo do Nascimento, etc.

3º - que, primeiro que se sirva na repartição do pescado a todo público, se tirará com preferência para o governador da capitania, para o ouvidor estando na vila, para os vereadores e procurador do conselho e almotacés, para os deputados das juntas, para o vigário da freguesia e capitão-mor e todos os mais empregados em ofícios de fazenda ou justiça e igualmente para todos os oficiais de tropa de linha.

Esta regulamentação reduzia os pescadores "a uma condição quase servil" (Brigido, 1979), o que questionava fundamentalmente seu estilo de vida, fundado em quadro comportamental e social que escapava à racionalidade mercantilista. Esta prática corrente respondia às demandas da comunidade de pescadores, mas criava problemas ao abastecimento de peixe nas cidades.

Considerações finais

O desenvolvimento da pesca suscita formação de importante zona etnográfica no Brasil, contando com a presença de vilarejos de pescadores com suas habitações e presença de materiais associados a esta atividade, notadamente as *jangadas.*

Com raízes associadas à época do Brasil colonial, esta zona etnográfica apresenta-se como "rugosidade" inscrita na paisagem litorânea e que se beneficiou de uma lógica de defesa do território empreendida pelas forças armadas e a encorajar críticas relativas ao imaginário social reinante no Sertão.

Com adoção de uma lógica de defesa do território, observa-se a criação de estratégia geopolítica de defesa do litoral brasileiro a atingir a zona costeira e implicar em sua animação e dinamização. Tal quadro culmina na indicação de uma intercomplementaridade entre as imagens, vinculadas ao Sertão e ao Litoral, na construção do imaginário social nordestino. Estas imagens são representativas de relações específicas estabelecidas entre os

homens e destes com o meio, quadro que subtende o imaginário social de estados como o Ceará, cujas características peculiares justificam papel de destaque no presente trabalho (como contraponto à análise empreendida sobre o Nordeste brasileiro). A primeira imagem, do Sertão, trabalhada por Djacyr de Menezes (1995), remete ao outro Nordeste. A segunda imagem, do litoral, representa a tendência mais poética: imagem fundada no olhar romântico dos viajantes, dos poetas e escritores vis-à-vis os habitantes a se aventurarem em suas jangadas nas águas de um mar perigoso.

Gustavo Barroso (1979) externa de forma singular esta intercomplementaridade. Em estudo sobre a cultura sertaneja (*Terra de Sol*), que o tornou célebre nacionalmente, retorna à cena literária publicando livro consagrado à maritimidade: "Praias e Várzeas".

Em virtude de sua larga experiência de vida no Sertão e no Litoral, Gustavo Barroso sente a necessidade de revelar seu amor pelo mar. Conforme o citado:

> A impressão do Sertão não poderia suplantar aquela do mar. Se meu primeiro livro, Terra de Sol, representa as recordações da adolescência banhada pelo sol do Sertão, no segundo, Praias e Várzeas, o mar intervem e reclama sua parte, precisamente a metade. (Lima, 1967).

A publicação de obra consagrada ao mar, *Praias e Várzeas*, em 1915 (três anos após *Terra de Sol*), representava uma sorte de reconciliação do marinheiro Gustavo Barroso com o mar. (Campos, 1988) Tal tomada de consciência suscita inúmeras descrições consagradas à saga dos pescadores – personagens heroicos a adentrarem no mar em suas jangadas frágeis e no sentido de garantir sua reprodução e da família – e à paisagem tipicamente litorânea – na qual a presença majestosa da jangada, quebrando as ondas do mar cor de esmeralda ou repousando nos portos de areia branca, é marcante. As descrições apresentam quadro complexo centrado na figura do pescador, um homem livre e não marcado pelas mazelas do *Sertão*: o latifúndio, a seca, a fome...

Perfil característico do início do século XX é indicado por Gustavo Barroso (1979) através de seu personagem *Matias Jurema,* velho pescador do Meireles:

> somente o mar o atraía e a terra ele desprezava por sua ingratidão. Ah! Ela era miserável e covarde. A sua vingança estava na sua impassibilidade. Não tinha cólera a sua inércia. O mar, não. Esse quando tinha raiva, escapelava-se furioso e jogava os grandes navios sobre os rochedos e despedaçava as jangadas no abraço de uma onda. A sua cólera pintava-se na sua face, à luz do sol, à luz da lua e ao negror das trevas. E com ele o jangadeiro afoito aceitava a luta. Era o combate da inteligência contra a força e contra a ligeireza. A terra, essa estendia-se plana, calada e concentrada. Levava anos para dar um fruto, meses para produzir uma fécula. Tinha-se de esburacá-la com pás e enxadas, para se arrancar alguma cousa. Parece que dava esmolas. O seio largo do mar estava aberto a todo mundo. Era inesgotável. Todos os seus tesouros lá estavam para quem tivesse ânimo de ir buscá-los. Enquanto o seu rosto enrugava-se de cólera formidável, o seu seio mantinha-se fundo e calmo. E como seu coração se dilatava jubiloso ao perder a terra de vista, quando sobre sua cabeça arqueava-se a cúpula iluminada do céu e aos seus pés estendia-se o chamalote movimentado das vagas.
>
> Sobre a terra avara e esmolando as águas do céu, os seus avós tinham vivido curvados a procurar alimento. Dela migraram famintos e esquálidos, numa época terrível de sol e de seca. Vieram procurar a vida e acharam com facilidade sobre as jangadas, na planície líquida do mar. Ele nascera e se criara naquela vida rude. Um dia sua mãe herdara nos morros do Meireles uma posse de terra. Foi a sua desgraça. O seu filho mais velho nela trabalhou como negro cativo e um dia viu-a passar por uma hipoteca vencida às mãos dos Levis, uns judeus de Fortaleza. De desgosto e acabrunhamento adoeceu e se finou.

Esta tomada de consciência em relação ao marítimo permite formação do olhar dos contemporâneos de Gustavo Barroso, lhes mostrando um mundo próximo e ao mesmo tempo diferente do *Sertão*. Tal educação do olhar se situa no plano de fundo das novas atitudes da sociedade face ao elemento líquido.

A presente aproximação mediada na literatura por Gustavo Barroso (seguindo passos de Manoel Oliveira Paiva no século XIX) se efetua lentamente no cotidiano das pessoas, provavelmente devido à origem continental de seus contemporâneos, seres vindos do Sertão e pouco habituados com

o litoral, dado que explica o processo demorado de aproximação dos habitantes e de Fortaleza (da cidade) em relação ao mar.

O movimento de tomada de consciência no domínio literário permitiu incorporação lenta e gradual das praias com o desenvolvimento das práticas marítimas modernas interiorizadas pelas classes abastadas, especificamente os banhos de mar, os passeios na praia e a vilegiatura marítima.

Nestes termos, é compreensível entender como obra de Manoel de Oliveira Paiva (1971), *A Afilhada*, não foi reconhecida com justeza à sua época. O citado estudo mostrava, no final do século XIX, uma "Fortaleza marítima, preocupada em ver e sentir o mar" (Campos, 1996), e distanciando-se de outros trabalhos cuja meta era a de homogeneizar o espírito das pessoas conforme a matriz sertaneja.

Manoel de Oliveira Paiva (1971) descreve uma cidade não apreendida por seus compatriotas. Apresenta uma cidade marítima com belas descrições da paisagem litorânea. Paisagem composta por dunas brancas e praias de areia fina, de matas verdes de coqueiros e cajueiros, bem como de um mar rico em peixes. O citado quadro natural possibilitava o estabelecimento de importante comunidade de pescadores, com instituição de um território da pesca e no qual alguns viviam da colheita de frutos e de uma pequena agricultura de subsistência. Os autóctones, embora encontrados à distância da cidade, viviam em contato com aqueles a manterem chácaras ou sítios na praia e/ou a se aventurarem nestas paragens para se tratar (práticas terapêuticas associadas às benesses curativas da água do mar e da ambiência litorânea). (Dantas, 2011)

Estes contatos são evocados pelo citado literato através de personagem tomada por sentimento de curiosidade, Maria das Dores.

> Subiam à Maria das Dores desejos de largar-se por ali afora, curiosamente, como se por trás de cada morro se preparassem novas paisagens, como se novas praias beirassem outros mares e regiões de outra natureza. Arrancharia nas povoações plantadas de coqueiros, nos arraias de pescadores, nas palhoças metidas na areia como no gêlo a cova dos esquimós; espraiar-se-ia como aquelas ondas de mar, de vento, de céu, de poeira nevada.

> A terra parecia findar-se na duna enorme da ponta do Mucure, de onde descia uma alvura vagamente corada pelos tons das nuvens.
>
> Sob o fundo dos coqueiros da povoação, viam-se branquejarem as velas das jangadas empoleiradas no sêco e nas saídas da pesca: um acampamento de alvas barracas pontuadas no poeiramento do crepúsculo. A praia vinha acompanhada, longe, de uma linha escura de matos e de sítios, aqui figindo para trás de um morro de pó, ali aparecendo como os cabelos de uma calva incompleta. E uma duna, de cimácio quase reto, encostando no escuro anil do Sul, era como o dorso de um oceano leite.
>
> Da areia porejava uma frescura confortativa. Porém, as educandas não chegaram à povoação. A irmã disse que já estavam muito afastadas do Meireles, e que era preciso voltar. Descansaram nuns botes, jangadinhas a remo para um só tripulante. Maria da Dores, com a Irmã, sentaram-se no banco do remeiro. Veio-lhe de súbito um desejo de ir-se naquela jangadinha pelo mar adentro, e puxou a sua ex-preceptora a conversar sôbre viagens. A francesa tomou bondosamente a palavra. Maria nem enxergava um peixeiro que passava para a cidade, ao acostumado trotezinho, de calão acarregado aos ombros, e passou-lhe despercebida a vaia que as outras deram num menino muito sujo que ia com uma carga de côcos, escanchado entre os cassuás penosamente suportados por um mísero cavalo que procurava instintivamente a areia endurecida pelo malho das ondas. (Paiva, 1971)

Com evocação da presente banhista, originária de Fortaleza, Manoel de Oliveira Paiva (1971) reconstitui atmosfera característica das zonas de praia do final do século XIX através da descrição de dois tipos de práticas diferenciadas, uma associada à sociedade de lazer (cujos primeiros movimentos são perceptíveis nesta época) e outra às sociedades tradicionais (a induzir os homens a se aproximar do mar em busca de alimentos e a explorar os recursos oferecidos pelo meio).

Em cena na qual as banhistas satirizam um vendedor de cocos, Manoel de Oliveira Paiva (1971) pinta atmosfera que, embora não harmoniosa, possibilita uma coabitação, consequência de fraca taxa de urbanização (concentrada na zona portuária e entorno) a permitir o desenvolvimento da atividade pesqueira nas praias do município de Fortaleza.

Referências

ABREU, José Capistrano de. Vaz de Caminha e sua carta. **Revista do Instituto do Ceará**, tomo 24. Fortaleza: 1910.

ABREU, José Capistrano de. **Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil**. Fortaleza: Livraria Briguiet, 1960.

ABREU, Maurício de Almeida. A apropriação do território no Brasil colonial. In: Iná Elias de Castro et al. (Org.), **Explorações Geográficas** - percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ANDRADE, Manuel Correia de. **A terra e o homem no Nordeste**. São Paulo : Editora Brasiliense, 1964.

ALVES, Joaquim. **História das Secas** (séculos XVII a XIX). Mossoró: Coleção Mossoroense, vol. CCXXV, 1982.

ARAGÃO, Raimundo Batista. **Índios do Ceará e topônimos indígenas**. Fortaleza: Ed. Barraca do Escritor Cearense, 1991.

BARROSO, Gustavo. **Praias e várzeas:** alma sertaneja. Organização, Atualização ortográfica, Introdução crítica, Bibliografia e notas de Otacílio Colares. Rio de Janeiro: Academia Cearense de Letras/José Olympio, 1979.

BECK, Mathias. Journael en andere bescheyden van Mathias Becke cyt Siara. Trad. Alfredo de Carvalho. In: **Revista do Instituto do Ceará,** tomo 17. Fortaleza: 1903.

BRIGIDO, João. A Capitania do Ceará: seu comércio. In: **Revista do Instituto do Ceará**, t. 24. Fortaleza: 1910. [1ère édition - 1982].

BRIGIDO, João. **A Fortaleza em 1810**. Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará/Prefeitura Municipal de Fortaleza, 1979.

CAMPOS, Eduardo. **Gustavo Barroso** - sol, mar e sertão. Fortaleza: EUFC, 1988.

CAMPOS, Eduardo. **O inventário do quotidiano** - breve memória da cidade de Fortaleza. Fortaleza: Edições Fundação Cultural de Fortaleza/ PMF, 1996.

CORBIN, Alain. **Le territoire du vide**: l'Occident et le désir du rivage (1750-1840). Paris: Aubier, 1988.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. **Mar à vista**. Fortaleza: EDUFC, 2011.

DANTAS, Eustógio Wanderley Correia. O Pescador na Terra. In: José Borzacchiello da Silva; Tércia Cavalcante; Eustógio W. C. Dantas (Org.). **Ceará**: um novo olhar geográfico. Fortaleza: Editora Demócrito Rocha, 2007.

DIEGUES, Antonio Carlos. **Ilhas e mares**: simbolismo e imaginário. São Paulo: Ed. HUCITEC, 1998.

DURANT, Gilbert. **Champs de l'imaginaire**. Grenoble: Ellug, 1996.

FERNANDES, Yaco. **Notícias do povo cearense**. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1977.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário eletrônico.

FIGUEIRA, Luiz. Relação do Maranhão. In: **Três documentos do Ceará Colonial**, Introdução notas e comentários de Thomaz Pompeu Sobrinho. Fortaleza: Coleção História e Cultura, Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

LA BLACHE, Paul Vidal de. P**rincipes de géographie humaine**. Paris: Éditions UTZ, 1995.

LÉRY, Jean de. **Histoire d'un voyage en terre du Brésil**. Paris: Bibliothèque classique, 1994.

LESTRINGANT, Franck. "Introduction". In: André Thevet, **Le Brésil d'André Thevet** - Les singularités de la France Antarctique (1557), édition intégrale établie, présentée et annotée par Franck Lestringant. Paris: Éditions Chandeigne, 1997.

LESTRINGANT, Franck. In: Jean de Léry, **Histoire d'un voyage en terre du Brésil**. Paris: Bibliothèque classique, 1994.

LEVI-STRAUSS, Claude. Sur Jean de Léry : entretien avec Claude Lévi-Strauss. In: Jean de Léry, **Histoire d'un voyage en terre du Brésil,** texte établi, présenté et annoté par Frank Lestringant. Paris: Librairie Générale Française, 1994.

LIMA, Herman. **Poeira do tempo** (memórias). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1967.

LLINAS, Miguel Segui. Tourisme, insularité et maritimité: la Corse et les Baléares, aux XIXème et XXème siècles. In: Françoise Peron et al., **La Maritimité aujourd'hui**. Paris: Éditions L'Harmattan, 1996.

MENEZES, Djacir. **O Outro Nordeste**: ensaio sobre a evolução social e política do Nordeste da "civilização do couro" e suas implicações históricas nos problemas gerais. Fortaleza: UFC, 1995, 203 p. [1ª edição - 1937].

MORENO, Martins Soares. "Relação do Ceará", document publié et corrigé par Barão de Studart. In: **Revista do Instituto do Ceará.** Fortaleza: Typ. Minerva-Assis Bezerra, 1905.

PAIVA, Manoel de Oliveira. **A Afilhada**. Fortaleza: Ed. Anhambi, 1971.

PAIVA, Melquíades Pinto. Uma hipótese histórica - a caça do cachalote por indígenas cearenses. **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LXXXII. Fortaleza: Imprensa da Universidade Federal do Ceará, 1968.

PERON, F. De la Maritimité... In: PERON, Françoise; RIEUCAU, Jean (sous la direction de). **La maritimité**: aujourd'hui. Paris: Éditions Harmattan, 1996.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Relação do Maranhão: Introdução, notas e comentários. In: **Três documentos do Ceará Colonial** - Relação do Maranhão, Relação do Ceará e Diário de Matias Beck. Fortaleza: Departamento de Imprensa Oficial, 1967.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. O homem do Nordeste. **Revista do Instituto do Ceará**, tomo LI. Fortaleza: 1937.

PORTO, José da Costa. **Estudo sobre o sistema sesmarial**. Recife: Imprensa Universitária, 1965.

RAOULX, Benoît. Les paradoxes de la maritimité : les îles Féroé, in : Françoise Peron et al., **La Maritimité aujourd'hui**, Paris: Éditions L'Harmattan, 1996.

SOUSA, Gabriel Soares de. Capítulo CXXVII: que trata dos homens marinhos. In: **Notícias do Brasil**. São Paulo: MEC, 1974.

THEVET, André. **Le Brésil d'André Thevet** - Les singularités de la France Antarctique (1557). Édition intégrale établie, présentée & annotée par Frank Lestingant. Paris: Éditions Chadeigne, 1997.

TROCHET, Jean René. **Géographie historique**: hommes et territoires dans les sociétés traditionnelles. Paris: Éditions Nathan, 1998.

As manifestações culturais no contexto das festas juninas espetacularizadas da cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano

Janio Roque Barros de Castro

Introdução

Dentre as várias manifestações festivas do calendário cultural brasileiro destacam-se as festas juninas, por sua importância como prática cultural arraigada no imaginário coletivo, notadamente na Região Nordeste do Brasil. Essa prática festiva, antes relacionada à dimensão comunitária e às festas na casa de familiares e amigos, ampliou-se e se tornou mais complexa, envolvendo diversos agentes

e espaços. Comemora-se o ciclo junino na casa, na rua, com a família, com amigos, em grupos, em praças públicas ou em espaços festivos privados. A partir, sobretudo, dos anos 1970, esse novo desenho das festas do ciclo junino começou a ser esboçado pela iniciativa de prefeituras, empresas, comerciantes e de segmentos dos governos dos estados nordestinos, que passaram a investir na espetacularização das festas juninas como estratégia de projeção midiática e turística das cidades.

Segundo pesquisas de folcloristas brasileiros como Rossini Tavares de Lima (1961) e Luís da Câmara Cascudo (1954), as festas juninas do passado (até meados do século XX) eram eventos familiares ou do entorno imediato das unidades residenciais. A leitura de jornais de época e as entrevistas com pessoas que participaram intensamente de festas do ciclo junino no passado indicam claramente que, a partir da metade do século XX, principalmente depois da década de 1970, quando se intensifica o processo de urbanização no Brasil, essa modalidade festiva se ampliou espacialmente e passou a acontecer em áreas públicas (ruas, praças) concentrando multidões em algumas unidades urbanas brasileiras como a cidade de Cachoeira.

A cidade de Cachoeira foi uma das pioneiras na promoção de festas juninas espetacularizadas no espaço urbano. Segundo a Revista Viver Bahia, edições n. 21 e n. 33, a primeira experiência festiva dessa natureza ocorreu no ano de 1972 por iniciativa da Bahiatursa - Empresa de Turismo da Bahia, em um período de recente tombamento da cidade como patrimônio nacional. Desde a primeira edição a festa é realizada na Avenida Virgílio Reis (Rua do Cais) que margeia o rio Paraguaçu, aproveitando-se de todo o simbolismo cultural de uma feira livre que acontece na orla fluvial de Cachoeira, chamada de Feira do Porto, onde, no passado, se comercializavam produtos juninos típicos. O auge da Feira do Porto como mercado periódico regional ocorreu no período da conexão multimodal do sistema de transportes de Cachoeira, quando havia uma intensa movimentação de transeuntes entre a estação, o ponto de ônibus e o então importante porto fluvial (atualmente desativado). Nos anos 1970, quando o rodoviarismo se consolida, as opções hidroviárias e ferroviárias são extintas, a festa junina nas imediações do antigo porto inicia seu ciclo, com concursos de quadrilhas, de barracas, samba de roda, trança-fita e outros folguedos populares.

A Bahiatursa, autarquia promotora do turismo no Estado da Bahia, patrocinou e organizou a festa junina de Cachoeira, contribuindo de forma decisiva para a turistificação do evento. A partir de meados da década de 1970, a Bahiatursa começou aos poucos a passar a realização do evento para a prefeitura local.

No presente capítulo, analisa-se o papel de importantes manifestações culturais, como o samba de roda e outras práticas lúdicas e festivas no contexto das festas juninas espetacularizadas da cidade de Cachoeira. Essas manifestações trazem para o espaço público, no ápice da visibilidade pública e midiática do ciclo junino, aspectos de seus respectivos lugares de origem e elementos que evidenciam suas tramas estéticas e brincantes. Para elaboração do trabalho de pesquisa, partiu-se inicialmente de observações, caracterização e contextualização do objeto de estudo e da elaboração de um referencial teórico-conceitual. Para se entender como eram realizadas as festas juninas do passado, sobretudo no período compreendido entre o início do século XX e a década de 1970, utilizou-se jornais de época, revistas e entrevistas. Para a leitura das festas juninas do presente analisaram-se projetos de festas, fizeram-se trabalhos de campo e entrevistas. Analisaram-se também documentos institucionais como o plano diretor urbano de Cachoeira.

Inicialmente, parte-se de uma apreciação preliminar sobre os sentidos do festejar e as origens das festas juninas brasileiras para, posteriormente, analisarem-se as especificidades das festas juninas da cidade de Cachoeira, com ênfase nas manifestações culturais locais como o samba de roda.

Concepções de festas e sentidos do festejar: uma apreciação preliminar

Qual ou quais os sentidos da festa? Como são concebidos os espaços festivos da contemporaneidade? Na concepção de Jean Duvignaud (1983), as festas se configuram como eventos que determinam uma ruptura da vida social caracterizada pela produção de um tempo e de uma forma de vivência momentaneamente alternativos ao cotidiano burocratizado e normatizado pelas regras de conduta social. Para a adesão a essa realidade paralela

e efêmera, criam-se sujeitos ou grupos imaginários que podem ser seres míticos ou mesmo grandes personalidades; nesse contexto, um operário assalariado pode se transformar em um príncipe ou rei, como lembra o antropólogo Roberto DaMatta. Nessa perspectiva, a festa urbana se constituiria em uma metamorfose transitória de papéis sociais, consignando uma ruptura do cotidiano funcional, como destacam alguns autores.

As festas populares se constituem em uma importante manifestação cultural que pode ter sua origem em um evento sagrado, social, econômico ou mesmo político do passado e que, constantemente, passam por processos de recriações e atualizações; como destaca Paul Claval (1999), a cultura, como herança transmitida, pode ter sua origem em um passado longínquo, porém não se constitui em um sistema fechado, imutável de técnicas e comportamentos. Esta concepção de cultura como sistema aberto permite ao pesquisador compreender o dinamismo de algumas manifestações culturais que preservam elementos importantes e que representam a ponte entre o passado, o mito fundante e o presente. Para que ocorram as mudanças, transformações e reinvenções das práticas culturais, os contatos são fundamentais, como lembra Claval (1999), e, nesse aspecto, notou-se uma intensificação das formas de informação e comunicação nas últimas décadas. Por outro lado, o viés mercadológico e espetacular de algumas festas do presente desvincula a relação entre o ato de festejar e a rememoração, o conhecimento histórico, um mito fundante ou mesmo uma prática de reatualização, como destacam autores como Mircea Eliade (1992) e Luis da Câmara Cascudo (1969). O enfoque lúdico-cultural, eivado de simbolismo, se diferencia da prática festiva como entretenimento efêmero, assentado no lazer e na diversão, como ressaltou Hannah Arendt (2002), constituindo-se fundamentalmente em uma prática presenteista, que, em muitos aspectos, realça o passado como um pano de fundo ou na perspectiva da estetização do espaço festivo. Evidentemente que não se defende nesse trabalho a manutenção de práticas festivas essencialistas, determinadas por uma suposta aura que as mantenham imutáveis ao longo do tempo; a sociedade é dinâmica, por isso o ato e os significados do festejar se diferenciam ao longo do tempo. As reflexões sobre a diferença entre as festas de rememoração, com fortes vínculos com práticas do passado, e as festas de entretenimento, cuja finalidade é promover o lazer, a diversão

ou determinada celebração do presente, tem o objetivo de apresentar uma contextualização de algumas facetas da prática festiva do povo brasileiro. As festas juninas, objeto do presente capítulo, assim como outras manifestações festivas, oscilam entre as duas acepções anteriormente abordadas.

Pode-se afirmar que as seculares festas de São João se constituem em tradição no Brasil, originárias de áreas rurais, apresentando uma distribuição espacial pontual (encontros entre familiares) e repetitiva (reuniões no entorno das fogueiras). Além do ponto havia o fluxo: as pessoas se deslocavam de forma difusa para outras residências para dançar, degustar comidas típicas, beber os tradicionais licores, soltar fogos, dentre outras práticas. Aos poucos, esses hábitos foram progressivamente urbanizados, sendo que há elementos dos antigos costumes que foram reinventados.

Origem das festas juninas brasileiras

Segundo o pesquisador Luís da Câmara Cascudo (1969), as festas juninas brasileiras foram recriações de outras festividades européias, mais especificamente portuguesas, tinham um caráter familiar e/ou eventualmente comunitário e eram envoltas de uma atmosfera ritualística permeada por aspectos religiosos e míticos.

Segundo relatos bíblicos, Isabel, a mãe de João Batista, era estéril e estava em uma idade avançada. Mesmo em meio a essas adversidades ela engravidou e disse a sua prima Maria, que seria mãe de Jesus Cristo, que comunicaria o nascimento de seu filho acendendo uma grande fogueira. O filho de Isabel seria o profeta João Batista, que iria batizar Jesus Cristo nas águas do rio Jordão e seria o anunciador da vinda do Messias. Esta versão ligada à sacralidade explicaria a prática de se acender fogueira no dia 23 de junho. Por outro lado, alguns pesquisadores atribuem o ato de se acender as fogueiras às práticas européias pagãs; alguns povos viam no fogo um elemento mágico para espantar as pestes da lavoura. Na dimensão mítica folclórica afirma-se que São João dorme no ápice profano das festas juninas. Caso acordasse e presenciasse a forma como se comemora seu nascimento, ele desceria do céu e perderia a santidade. É importante lembrar que o São João comemorado no Nordeste brasileiro na dimensão profana é

o Santo na sua infância, como retratam alguns quadros pintados com um menino mestiço com cabelos encaracolados segurando um carneirinho.

As festas juninas da Região Nordeste do Brasil são eventos predominantemente profanos, mas que têm sua origem em elementos do sagrado, reinventados pela cultura popular e redesenhados no espaço urbano. Para Eliade (1992), as festas de matriz religiosa estão ligadas às práticas e aos rituais de reatualização de eventos e fatos pretéritos. Isto não se aplica, no entanto, às festividades juninas atuais, nas quais não se nota esta preocupação com a memória coletiva nem com atos e eventos semidivinos do tempo sagrado. As fogueiras que simbolizariam um esboço de reatualização de eventos continuam sendo construídas na frente das casas mesmo em um contexto de grandes palcos urbanos dos espetáculos, entretanto seu sentido é predominantemente profano.

Santo Antônio, São João e São Pedro são Santos venerados pelo catolicismo oficial a partir de ritos litúrgicos formais e festejados pelo catolicismo popular através de práticas criadas e reinventadas pelo povo ao longo do tempo. São João é o único Santo do calendário católico brasileiro que é festejado na data de seu nascimento. Em torno dos festejos religiosos e populares de São João, que representa o clímax do ciclo junino, existe uma miríade de lendas, superstições, misticismo e simpatias, que se mesclam com práticas ligadas ao sagrado, ao profano e ao mítico, em uma atmosfera sincrética em que os elementos da natureza são essenciais. Nesse contexto, no qual o sagrado, o profano e o mítico se interpenetram e se mesclam, as festas juninas são reinventadas ludicamente nas casas, nas ruas, na dimensão comunitária, com grupos de amigos e em família.

O samba de roda e o Grupo Cultural "Esmola Cantada" nas megafestas juninas de Cachoeira

A cidade de Cachoeira se constitui no segundo mais importante conjunto arquitetônico do Estado da Bahia, notabilizado por sua diversidade e potencializado esteticamente por sua localização geográfica. Ao patrimônio cultural edificado soma-se o patrimônio natural e paisagístico do entorno. Neste quadro material destaca-se uma miríade de manifestações culturais

festivas e religiosas conhecidas internacionalmente, como a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, de projeção regional, nacional e global e a festa junina urbana na orla fluvial. Esses eventos culturais se constituem no espaço-tempo de maior visibilidade para importantes manifestações culturais locais e regionais, como o samba de roda, tombado como patrimônio imaterial brasileiro em 2004, e em 2005 inscrito na relação das obras primas do patrimônio oral e imaterial da humanidade pela UNESCO.

Na programação do São João de Cachoeira nota-se uma mescla de atrações de inserção na grande mídia brasileira com as manifestações culturais locais. Alguns folguedos do início dos anos 1970 ainda estão presentes como prática cultural ativa, outros foram incorporados à festa concentrada ao longo do tempo. Alguns se mantêm como práticas residuais ou como exibições esporádicas, intermitentes, ou mesmo quase extintas, como desafio de violeiros e algumas brincadeiras infantis, como o quebra-pote. Algumas modalidades lúdicas festivas do ciclo junino que ocorreram em Cachoeira nas décadas de 1970 e 1980 foram retomadas e atualizadas por outros polos juninos da atualidade, como as dramatizações satíricas, nas quais se encenam situações pitorescas do cotidiano rural de pequenas cidades cenográficas, e a literatura de cordel, que foram adotadas pelos organizadores das festas juninas da cidade de Amargosa, na Bahia.

Um importante folguedo cultural de Cachoeira é o Grupo Cultural “Esmola Cantada”, que surgiu no bairro Ladeira da Cadeia entre as décadas de 1940 e 1950, com o objetivo de arrecadar contribuições para se realizar a festa religiosa em homenagem a Santa Cruz, padroeira daquela comunidade. O grupo solicita os donativos entre os meses de agosto a novembro, abordando os moradores em suas casas com cânticos religiosos animados com instrumentos tipicamente utilizados no samba de roda, como pandeiro, atabaques, viola e cavaquinho. Ao receber os donativos do morador, os integrantes do grupo substituem o cântico religioso pelo samba de roda, em agradecimento à colaboração em dinheiro recebida. O grupo “Esmola Cantada” começou a se apresentar no São João de Cachoeira na década de 1990 e atualmente é um dos mais popularizados.

Figura 1: Capela improvisada com as imagens dos três santos da época junina: Santo Antônio, São João e São Pedro, em Cachoeira, Bahia. Fonte: O autor.

As manifestações culturais locais, os grupos de samba, o folguedo bumba-meu-boi e o grupo cultural "Esmola Cantada" se apresentam geralmente à tarde ou no início da noite. Apesar do tradicional samba de roda de Cachoeira se apresentar em outras festas populares, o São João pode ser considerado o evento através do qual se atinge o ápice da visibilidade pública e midiática. Todos os folguedos que se apresentam em Cachoeira são ativos, ou seja, fora do ciclo junino se apresentam no próprio local de origem, em outros bairros de Cachoeira, como também em outros municípios da Bahia. No passado já se colocou experimentalmente o samba de roda e outras apresentações locais no chamado "horário nobre" do espetáculo junino, a partir das 22 horas, no entanto, nos últimos anos, as apresentações culturais locais voltaram a se apresentar no palco

principal à tarde e no início da noite. Nota-se claramente que a opção dos promotores das festas juninas de Cachoeira é conciliar o viés cultural das festividades juninas com as chamadas grandes atrações (artistas famosos nacionalmente) que se apresentam nas noites e madrugadas. Os gestores públicos municipais buscam aliar as peculiaridades culturais locais com a espetacularização imagética dos cantores famosos, visando consolidar a turistificação sazonal.

Um aspecto marcante no São João de Cachoeira é a relação entre folguedo musical, seu lugar de origem e as matrizes culturais nas quais se insere: Samba de Roda Filhos do Caquende (nome em homenagem a um bairro muito conhecido localmente); Samba de Roda Filhos de Nagô e Filhas de Yasmim; Samba de Roda Filhos de Ogum (nomes que prestam homenagem a divindades ou expressões das religiões de matriz afro-brasileiras); Samba de Roda Filhos do Varre Estrada (bairro da vizinha cidade de São Félix), entre outros. O nome dos grupos de samba de roda representa uma homenagem à toponímia do local de origem, que corresponde ao espaço onde habita a maioria dos integrantes ou então o local onde foi fundado aquele grupo musical e que, por isso, se constitui em lugar pela sua dimensão histórica, identitária e relacional, conforme proposição de Marc Augé (1994). Essa leitura do lugar a partir do folguedo é topológica, toponímica, transtemporal e transcendental, estando relacionada à ancestralidade em uma dimensão mítica e étnica, por isso aparecem denominações ligadas aos cultos de matriz afro-brasileira.

Mesmo para aqueles moradores de Cachoeira que não frequentam o espaço festivo no período junino, a menção aos nomes das manifestações culturais musicais, dançantes ou cantantes, de determinadas ruas da cidade, é motivo de orgulho. Nesse contexto de valorização toponímica dos folguedos, os grupos culturais levam para o público e para os meios de comunicação no tempo/espaço festivo do ciclo junino urbano o topônimo de origem que dá nome ao folguedo, a sua ginga dançante, ou faz menção a seu bairro em letras de forte conotação telúrica e bairrista, como nos trechos entoados pelo grupo “Esmola Cantada”:

> Da ladeira da cadeia eu cheguei pra vadiar,
> Pra vadiar, eu cheguei para vadiar,

Da ladeira da cadeia eu cheguei pra vadiar,
Pra vadiar, eu cheguei para vadiar.
Ê beira do rio camarada, quem te ensinou vadiar?
Quem te ensinou? Quem te ensinou vadiar?
Ê beira do rio camarada, quem te ensinou vadiar?
Quem te ensinou? Quem te ensinou vadiar?
Cachoeira, eu moro em Cachoeira,
Eu moro em Cachoeira, na Ladeira da Cadeia.
Cachoeira, eu moro em Cachoeira,
Eu moro em Cachoeira, na Ladeira da Cadeia.
(Autoria: Grupo Esmola Cantada)

Em meio à espetacularidade das festas juninas, existe o explícito desejo de determinadas manifestações culturais de fazerem apologia ao lugar, não como espaço funcional, mas como elemento cultural multi-identitário. A expressão "vadiar" utilizada em rodas de samba do Estado da Bahia não está relacionada à ociosidade ou preguiça de um suposto vadio; relaciona-se à ludicidade assentada na mobilidade ora errante ora direcionada do sujeito. Vadiar é andar de forma descontraída, sem compromisso e nem hora para chegar em algum lugar; aliás, pode até nem se ter um lugar para ir. É flanar, passear. É a ginga dançante espontânea do sambador. Pode-se "vadiar" de forma solitária ou na perspectiva grupal, em rodas de samba entre familiares e amigos, ou em meio à trama estética da espetacularidade das festas juninas de cidades como Cachoeira. Como revela a música, a conotação interpontual do deslocamento do folguedista/folião, do bairro da Ladeira da Cadeia para o espaço festivo, é um indicativo de que não se trata de um deslocamento totalmente fundamentado em um estado de efêmera desorientação espacial; trata-se de um trajeto que se alterna incessantemente do canalizado e pontualizado, quando se dirige para a festa e daí para o palco ou no seu retorno para casa, ou, por outro lado, parcialmente errante quando ocorre a circularidade pela cidade ou pelo espaço festivo e por seu entorno. A apologia topofílica aparece imiscuída nas letras das músicas que são cantadas de forma emotiva e envolvente pelos artistas/folguedistas locais.

Eventualmente notam-se algumas ilações de alguns turistas de eventos ou mesmo moradores de Cachoeira que arguem, sob uma atmosfera nostálgica, que várias manifestações culturais foram extintas nas festas juninas atuais, nas quais se prioriza o forró eletrônico em detrimento das potencialidades culturais da referida cidade. O forró eletrônico, que se assemelha à lambada, é uma modalidade musical mais rápida, sensual e que, por isso, atrai muito os jovens.

No presente trabalho, parte-se da concepção de reinvenção festiva de determinadas práticas culturais, que se modificam no translado histórico da dinâmica social na contemporaneidade, quando os meios de comunicação e informação mesclam, interpenetram e hibridizam as manifestações culturais em uma velocidade bem maior do que no passado. O folião da cidade de Salvador, ou de outras localidades, que optou por passar o São João em Cachoeira, atraído pela ginga e estética corporal envolventes do samba de roda, pode ser o mesmo que apreciará a música popular brasileira ou outras modalidades musicais como o forró eletrônico nas noites juninas da orla fluvial dessa cidade.

Apesar de se reconhecer a dinâmica cultural analisada sob a ótica das coexistências e da diversidade, deve-se destacar que em Cachoeira existem muitas pessoas e alguns segmentos culturais que se contrapõem a esse modelo de festa junina espetacularizada em uma dimensão turística e reivindicam a promoção de um evento festivo mais horizontal e espontâneo, na dimensão comunitária, a partir do protagonismo estético das manifestações culturais locais. Não existem, no entanto, conflitos explícitos, mas, apesar de ser a pioneira na promoção de festas juninas concentradas e espetacularizadas, essa modalidade de evento é vista com ressalvas e com um relativo estranhamento por parte da população de Cachoeira, que valoriza, como marcas locais, outras manifestações, como a festa de Nossa Senhora da Boa Morte, que acontece no mês de agosto, ou aderem a outra prática brincante: a festa de Nossa Senhora da Ajuda. Esses festeiros locais, no período junino, oscilam o seu raio de circularidade entre a casa e seu entorno imediato, como ruas adjacentes, valorizando a dimensão comunitária, na mesma noite na qual as chamadas "grandes atrações" se apresentam para uma massa festiva formada por milhares de pessoas na orla fluvial. Curiosamente, algumas pessoas de Salvador aderem a essa for-

ma de experienciação do ciclo junino, enquanto que milhares de outras se deslocam para a macrofesta: São questões, embates e peculiaridades das festas juninas de Cachoeira.

Reflexões finais

O caráter espetacular, a cooptação político-partidária e os ditames mercadológicos que envolvem as grandes festas populares da atualidade fizeram com que esses eventos perdessem seu viés celebrativo, como se afirma de forma recorrente?

Acredita-se que se deve revisitar o conceito de celebração festiva. Em primeiro lugar, pode-se afirmar que houve uma clara diminuição de práticas e ritos ligados à dimensão religiosa de muitas festividades, no entanto, para além das celebrações totalizadoras da dimensão do sagrado, existem as microcelebrações em família, na dimensão profana, que podem ocorrer em meio à festa junina espetacularizada: comemoram-se aniversários, casamentos, férias, uma vez que no Nordeste brasileiro é muito comum sair de férias no mês de junho para aproveitar as festas de São João. O poder reinventivo das pessoas faz surgir, nos interstícios macroespaciais da espetacularidade, modalidades de práticas que poderão propiciar, em contexto prospectivo, novos enfoques aos sentidos do festejar.

A megafesta junina de Cachoeira divulga os folguedos populares, reforça vínculos telúricos e topofílicos dos festeiros com o lugar de origem (rua, bairro, localidade) e se constitui no espaço/tempo de maior visibilidade das manifestações culturais locais. Os folguedistas cantam em homenagem a sua cidade ou a seu bairro, e, ao mesmo tempo, publicizam sua forma de festejar o São João em uma cidade notabilizada por sua potencialidade cultural.

Com as grandes festas realizadas nas praças públicas de cidades da região Nordeste do Brasil, como Cachoeira, pode-se falar no fim das pequenas festas nas casas? A resposta é não. Entende-se que as festas juninas familiares, comunitárias e residenciais permanecem como eventos festivos reinventados. As manifestações culturais, como os vários grupos de samba de roda, ainda se apresentam nas casas de alguns participantes, no

entorno residencial, mas se estenderam para outros bairros, para a sede do folguedo. Durante as festas juninas, esses grupos se apresentam para milhares de pessoas, levando para o espaço público e para os meios de comunicação (TV, rádio e jornais), através de suas letras musicais e da ginga dançante, aspectos da dinâmica sociocultural dos seus respectivos lugares de origem, aspectos de ludicidade e de afetividade.

Referências

ARENDT, Hanna. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2002.

AUGÉ, Marc. **Não lugares –** Introdução a uma antropologia da supermodernidade. Tradução Maria Lúcia Pereira. Campinas: Papirus, 1994.

BAHIA. Secretaria de Turismo/Bahiatursa. **Projeto São João da Bahia**: a maior festa regional do Brasil. Salvador, 2008.

BAHIATURSA. **Revista Viver Bahia**, n. 33. Revista mensal da Bahiatursa. Matéria: Aqui os sinos de Aleluia são envolvidos pelo som dos trios. Salvador: Sistema Estadual de Turismo (Secretaria da Indústria e Comércio)/Coordenação de fomento ao turismo, junho de 1976.

BAHIATURSA. **Revista Viver Bahia**, n. 21. Revista mensal da Bahiatursa. Matéria: Em busca dos balões perdidos. Salvador: Sistema Estadual de Turismo (Secretaria da Indústria e Comércio)/Coordenação de fomento ao turismo, 1975.

BRANDÃO, Carlos. R. **A cultura na rua**. Campinas: Papirus, 1989.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Folclore do Brasil:** pesquisas e notas. Brasil/Lisboa: Fundo de Cultura, 1969.

______. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1954.

CASTRO, Janio Roque Barros de. As festas em louvor a São João Batista na Bahia: práticas devocionais e elementos míticos na interface sagrado/profano. In: SERPA, Angelo (Org.). **Espaços Culturais**: vivências, imaginações e representações. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 181- 197.

CASTRO, Janio Roque Barros de. **Dinâmica territorial das festas juninas na área urbana de Amargosa, Cachoeira e Cruz das Almas - BA**: espetacularização, especificidades e reinvenções. 2008. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia – UFBA.

CLAVAL, Paul. Geografia Cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDHAL, Zeny (Org.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 59-97.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua.** Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.

______. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa:** o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUVIGNAUD, Jean. **Festas e civilizações**. Tradução de L. F. Raposo Fontenelle. Fortaleza: UFCE/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA, Elisabeth C. de Andrade. **A fábrica dos sonhos:** a invenção das festas juninas no espaço urbano. João Pessoa: Idéia, 2002.

LIMA, Rossini Tavares de. Alguns complexos culturais das festas joaninas. **Revista Brasileira de Folclore**, ano I, n. 1, Rio de Janeiro, setembro/dezembro de 1961.

JACQUES, Paola B. Elogio aos Errantes: a arte de se perder na cidade. In: JACQUES, Paola Berenstein; JEUDY, Henri Pierre (Org.). **Corpos e cenários urbanos:** territórios urbanos e políticas culturais. Tradução de Rejane Janowitzer. Salvador: EDUFBA / FAUFBA, 2006.

SERPA, Angelo. **O espaço público na cidade contemporânea.** São Paulo: Contexto, 2007.

TUAN, Yi-fu. **Espaço e lugar**. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo, DIFEL, 1983.

______. **Topofilia.** Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1980.

Periódicos: jornais

BAILE E FORRÓ na feira do Porto: Quadra Montezuma. Jornal A Cachoeira, n. 1.626. Cachoeira, 27 de maio de 1973.

CORDÕES, blocos e batucadas. Jornal Nossa Terra, n. 29. Cruz das Almas, 20 de fevereiro de 1955.

NOITE de São João. Poema de Sabino Campos. Jornal A Cachoeira, n. 816. Cachoeira, 24 de novembro de 1957.

Relações entre Capoeira e Internet: táticas de territorialização no espaço urbano de Salvador, Bahia

Angelo Serpa, Henrique Araújo e Sérgio Borges

Introdução

A pesquisa intitulada "Relações entre Capoeira e Internet: Táticas de territorialização nos bairros populares de Salvador, Bahia" foi desenvolvida como parte integrante de um projeto maior sobre a apropriação sócio-espacial dos meios de comunicação nos bairros populares da cidade contemporânea, que vem sendo realizado desde 2007 no Departamento de Geografia da Universidade Federal da Bahia, no âmbito das atividades do Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação. Neste contexto, partimos da premissa de que a relação entre

lugar e mídia produz o espaço urbano na contemporaneidade, a partir de táticas e discursos próprios aos agentes e grupos que compõem as diferentes iniciativas nos bairros populares da capital baiana. Busca-se proceder a uma análise fenomenológica e praxeológica das trajetórias culturais dos agentes e grupos que produzem e reproduzem ideias alternativas de cultura, apreendendo a composição dos lugares onde estes grupos atuam, bem como a inovação que modifica estes lugares ao atravessá-los, por sua abrangência de atuação (Certeau, 2003).

De especial interesse é o entendimento das práticas cotidianas de apropriação dos meios de comunicação por estes agentes e grupos como do tipo "tática", que podem apresentar continuidades e permanências. Através destas práticas estes agentes vão traçar "trajetórias indeterminadas" que parecem não guardar coerência com o "espaço construído, escrito e pré-fabricado onde se movimentam. São frases imprevisíveis num lugar ordenado pelas técnicas organizadoras de sistemas". (Certeau, 1994, p. 97) Busca-se, em suma, compreender como os lugares se refletem nessas iniciativas e como essas iniciativas encontram rebatimento nos respectivos lugares de ocorrência.

Com esta nova pesquisa, buscávamos levantar, no universo virtual da Internet, comunidades, perfis e blogs relacionados com a Capoeira, identificando os agentes e grupos que se apropriam deste meio de comunicação específico nos bairros de Salvador. Partíamos da ideia que seria possível espacializar os agentes e grupos responsáveis pela apropriação do universo virtual da internet na capital baiana, analisando suas táticas de territorialização no espaço urbano. Ressalte-se que esta territorialização baseia-se em um processo de apropriação espacial a um só tempo funcional e simbólico, nos termos colocados por Lefebvre (2000). Nestes termos, a apropriação/territorialização inclui o afetivo, o imaginário, o sonho, o corpo e o prazer, que caracterizariam o homem como espontaneidade, como energia vital. (Seabra, 1996)

Nos últimos anos, vem se estabelecendo em Salvador uma relação mais intensa entre a Capoeira e seus grupos com o universo virtual da internet, mais especificamente através do *Orkut*, uma rede virtual de comunidades

filiada ao *Google*, criada em 19 de Janeiro de 2004.[1] Esta ferramenta vem sendo utilizada como veículo de comunicação e informação a serviço desta prática cultural, num processo de apropriação sócio-espacial de um veículo de comunicação virtual por uma cultura de "identidade nacional".

A Capoeira é uma tradição popular de matriz africana que surge no Brasil, mais precisamente no período colonial, como um instrumento de luta e liberdade para os negros escravizados, particularmente expressiva em cidades como Salvador, Rio de Janeiro e Belém do Pará. A "arte-luta", representada pelos movimentos das danças e rituais dos negros, constituiu-se em um modo de resistência, manifestado inicialmente em praças, áreas portuárias, próximo às igrejas ou das estalagens onde viviam os escravos "de ganho".[2] (Röhring-Assunção, 2004, p. 366)

A sua história é marcada pelas perseguições policiais aos praticantes, comumente chamados de "vagabundos" e considerados "perigosos" para o restante da sociedade. Para Oliveira e Leal (2009), a segunda metade do século XIX foi um período marcado por campanhas em favor da migração européia, como também pela violenta repressão às práticas culturais de matriz africana, confirmando o projeto de "embranquecimento" cultural do Brasil.

A partir da década de 1930, a capoeiragem deixa de ser considerada "entrave" para o desenvolvimento da nação, período marcado por muitas transformações no universo da Capoeira no Brasil, como afirmam Oliveira e Leal no livro *Capoeira, identidade e gênero*, de 2009. Nessa época, a Capoeira adquiriu outra significação que não a associada ao mundo do crime. Ela passa a ser considerada como uma luta genuinamente brasileira, através de estudos inovadores sobre os negros no Brasil, substituindo a categoria

---

1 O Brasil é o país com o maior número de membros. O *Orkut* tem tido grande repercussão no país, expressa no cotidiano das mais diversas classes sociais; é, sobretudo, uma ferramenta de acesso gratuito que proporciona a conexão e a proximidade (mesmo que virtual) entre pessoas para a comunicação cotidiana, além de permitir novos contatos e dar vazão à expressão de grupos minoritários. Esse fenômeno abre, portanto, uma via de manifestação para movimentos de resistência e sociabilidade.

2 Segundo Vasconcelos (2004, p. 267), "o desenvolvimento das atividades dos escravos de 'ganho' permitiu aos mesmos morar independentemente da residência do senhor, devendo trazer o rendimento combinado, e serem responsáveis por sua alimentação e abrigo. Nesse caso, caberia ao Estado o seu controle. Os libertos também deveriam resolver seu problema habitacional por sua própria conta".

"raça" pela categoria "cultura", como é o caso dos trabalhos dos cientistas sociais Arthur Ramos, Edson Carneiro e Gilberto Freyre.

Conforme Fonseca (2008), "com a chegada de Getulio Vargas ao poder, a partir de 1930, aprofundando-se ao longo do Estado Novo, passa a operar um novo processo de construção da identidade nacional". (Fonseca, 2008, p. 9) É no bojo desse processo, que a figura do mestiço deixa de ser vista de modo negativo e a Capoeira passa a ser considerada prática lícita, deixando de figurar no Código Penal em 1937.

Após mais de meio século de criminalização, a Capoeira desfruta hoje de certo reconhecimento como uma prática fundamental no processo de formação da identidade brasileira, o que justificou sua titulação como bem artístico e cultural, registrado pelo patrimônio nacional. Desde julho de 2008, a Capoeira passou a fazer parte do registro dos bens culturais brasileiros, tombada como patrimônio imaterial do Brasil, com base em sua historiografia e importância para a identidade nacional pelo Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN (Oliveira; Leal, 2009).

Ao longo de sua história, a Capoeira demonstra uma forte ligação com os estados da Bahia e do Rio de Janeiro. Em sua trajetória, seus praticantes desenvolvem um processo de reinvenção e criação de identidades particulares, expressas através das novas modalidades criadas, como a Capoeira Regional e a Capoeira Angola:

> A partir de 1932 – ano em que foi fundada a primeira academia de Capoeira no Brasil, em ambiente fechado – Manoel dos Reis Machado (Mestre Bimba), na Bahia, consagrou a Capoeira como uma luta, sob a denominação de Luta Regional Baiana, bastante agressiva. Alguns outros mestres, porém, adotaram a corrente de Vicente Ferreira Pastinha (Mestre Pastinha) e formaram o Centro Esportivo da Capoeira de Angola, com ritmo cadenciado e com movimentos mais dançantes. A partir desses estilos, vão se formar os dois grandes grupos da Capoeira do país: a Regional e a Angola. (ELIA, 2006, p. 20)

Outras nomenclaturas vêm surgindo mais recentemente: Capoeira Contemporânea, Angonal ou Atual, como uma tentativa de unificação das modalidades anteriores. Segundo Oliveira e Leal (2009), a história da Capoeira apresenta a peculiaridade de ser uma dinâmica cultural em reinven-

ção constante, "um fenômeno inusitado de representação da identidade nacional às avessas", pois exprime o paradoxo "de ser uma arte marginalizada pelos diversos projetos nacionais e ao mesmo tempo um instrumento incomparável de divulgação da história e da cultura brasileira pelo resto do mundo". (Oliveira; Leal, 2009, p. 55)

Para alcançar os resultados apresentados neste capítulo, foram realizadas dez entrevistas com participantes ativos das comunidades virtuais ligadas à Capoeira, pré-selecionadas através de pesquisas feitas no *Orkut*.[3] As entrevistas foram realizadas nos bairros de Itapuã, Calabar, Bonfim (Ponta de Humaitá), Ondina, Santo Antônio Além do Carmo e Stella Maris, mais especificamente nas sedes dos grupos de Capoeira ou em colégios/escolas, nos quais são oferecidos cursos de Capoeira pelos Mestres (e, em alguns casos, Contra-Mestres) das comunidades pesquisadas[4] (Ver Figura 1, mapa de localização).

Optou-se pelas entrevistas com os Mestres e Contra-Mestres dos grupos de Capoeira (em detrimento de entrevistas com um maior número de praticantes[5] ligados aos grupos mapeados), em função da liderança que exercem em suas respectivas localidades de atuação e por exercerem também

3 Para que fosse viabilizada essa pesquisa e pré-selecionar os entrevistados, foi criado um perfil no site de relacionamentos http://www.orkut.com.br/Main#Home, através do qual pesquisamos os perfis e comunidades mais ativos no Orkut. Alguns perfis e comunidades de grupos se destacaram e foram selecionados, assim, os adicionamos a nossa rede de amigos através do envio de convites; posteriormente, fomos aceitos e passamos também a fazer parte das comunidades dos grupos e dos perfis. Entramos em contato com os moderadores das comunidades ou Mestres que lideram os grupos, para que pudéssemos marcar as entrevistas; os contatos foram feitos através do próprio Orkut, enviando e recebendo recados e depoimentos.

4 As entrevistas foram realizadas com Paulo Bonfim do grupo UNICAR (União Internacional de Capoeira Regional) da Pedra Furada, Mestre Tosta, do grupo Camugerê, na sede do grupo em Itapuã, Mestre Malvina, do grupo Calabar, Mestre Reginaldo, do grupo ACTB (Associação de Capoeira Toque de Berimbal), no colégio Lince no Jardim das Margaridas, Mestre Maximo, do grupo Mangangá, no Forte da Capoeira no Santo Antônio, Mestre Aristides, do grupo ACAL (Academia de Capoeira, Arte e Luta), na sede do grupo em Ondina, Mestre Caroço, do grupo Stella Maris, em sua casa em Stella Maris, Mestre Boca Rica, do grupo de Capoeira Angola, no Forte da Capoeira, onde se localiza a sede do grupo, Mestre Geni, do grupo Zambiacongo, também no Forte da Capoeira, BibaRenata (no momento, encontra-se sem grupo por motivos pessoais), em sua casa em Vilas do Atlântico.

5 "Estima-se que existam cerca de seis milhões de lutadores no Brasil, incluídos nesse número tanto os que fazem demonstração nas ruas como os que se dedicam à atividade em academias. São Paulo é o estado que tem mais academias – três mil –, enquanto o Nordeste,

papel preponderante na disponibilização de conteúdos na rede mundial de computadores.
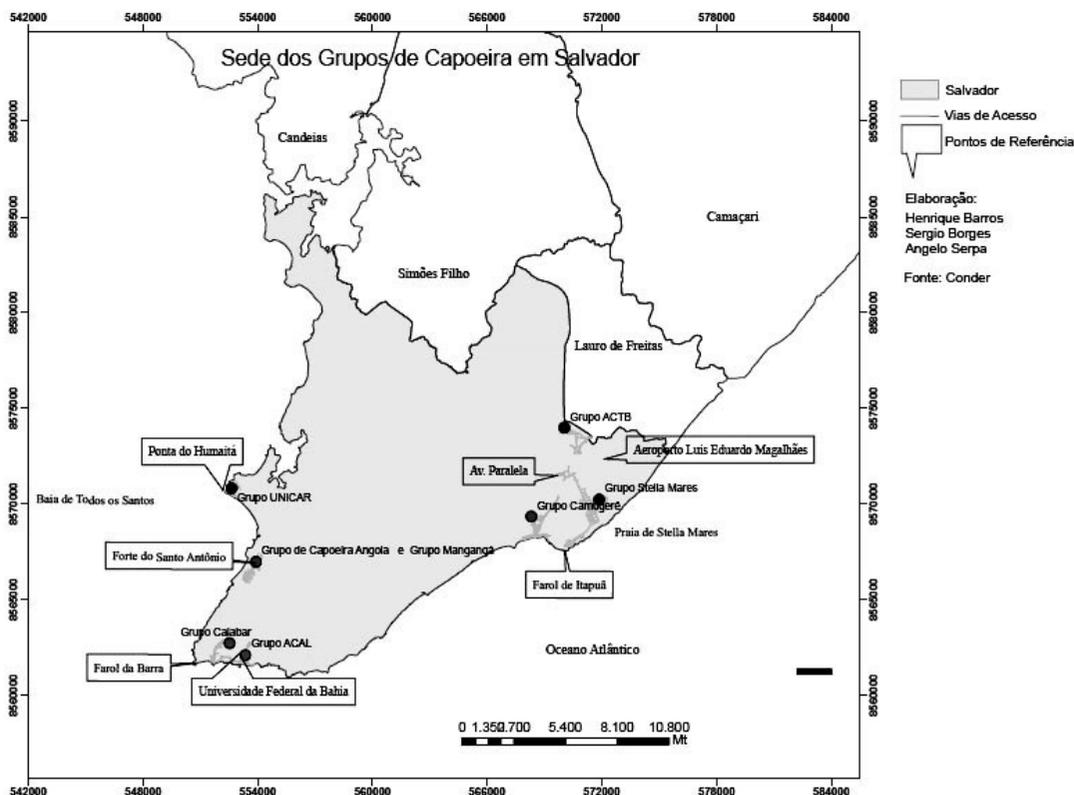
Figura 1

Mudança de significados

Na visão de alguns Mestres, a Capoeira, antes considerada um "mal social", é revalorizada dentro de outra lógica, a partir das estratégias de resistência dos grupos existentes na cidade:

especialmente a Bahia, conta com o maior número de praticantes de rua registrados". (EGLE, 2004, s/p)

> Hoje, a Capoeira é tombada como patrimônio imaterial cultural do Brasil, mas não foi sempre assim, ela foi reprimida, seus praticantes foram reprimidos, e minha infância foi cheia de repressão, porque eu era capoeirista, no entanto eu nunca fui malandro. (Mestre Máximo)

A partir da sistematização do ensino de Capoeira nas escolas, ela passa a ser ministrada em escolas públicas e privadas em praticamente todos os bairros da cidade:

> a gente costuma dizer que a Capoeira deixou de ser um esporte, uma luta do negro, pra se tornar um esporte do branco. Hoje em dia você chega nas escolas da Pituba, Ondina, Amaralina, quase todas as escolas têm Capoeira. [...] É como se fosse a matéria Educação Física. (Paulo Bonfim)

Para alguns dos entrevistados, a Capoeira foi, ao longo deste processo, se modernizando, perdendo algumas de suas características originais, saindo das ruas e ganhando os palcos, com mudanças, inclusive, da indumentária utilizada, a partir do trabalho pioneiro de Emilia Biancardi, iniciando-se aí a chamada vertente "contemporânea": "porque até então tanto a Regional, quanto a Angola jogavam de sapato e ela colocou uma indumentária colorida, uma calça, tirou a camisa do capoeirista, padronizou a roupa dos shows e levou isso para o palco, tirou da rua" (Mestre Aristides).

Analisando-se as entrevistas realizadas, é evidente que os grupos de Capoeira, através, sobretudo, da atuação dos Mestres, têm um grande significado para os locais onde atuam, graças aos trabalhos de inclusão social realizados com jovens. Muitos Mestres articulam projetos sociais nos bairros onde residem e/ou onde seus grupos estão inseridos: "meu trabalho social já tem 14 anos aqui dentro desse espaço (...) meu grupo foi o primeiro em Itapuã a montar um projeto social, para a gurizada aqui do Coqueirinho". (Mestre Tosta)

O principal argumento para a articulação de um trabalho assim é o da alta incidência do tráfico e do consumo de drogas em determinadas localidades e a possibilidade de contribuir para a formação moral e ética das crianças e dos jovens, através da Capoeira, buscando-se minimizar

também os índices de violência urbana e de criminalidade nos locais de atuação dos grupos:

> O grupo aqui começou por causa do alto índice de drogas [...] pra tentar combater as drogas, porque é muita criança, muito adolescente, passa pra ser menino de recado, aí ganha cinco, ganha dez, e é fácil, aí vicia, aí quando a mãe fecha o olho, que abre, o menino já tá dentro, como muito menino aqui. (Mestre Malvina)

Em passado relativamente recente, a Capoeira era vista, como ressaltado na introdução deste capítulo, como uma prática criminosa e marginal, passando, progressivamente, por um processo de renovação/revalorização. Mesmo assim, nos dias atuais, os praticantes da Capoeira ainda sofrem com o estigma e o preconceito, isso mesmo depois de ter sido tombada como patrimônio cultural imaterial e se revelado como importante instrumento de inserção social e cultural em muitos bairros e cidades.

> Dentro de Salvador existe um preconceito muito grande [...] a sociedade vê até hoje a Capoeira como coisa de malandro, de moleque, até hoje se evita ir para um grande grupo, se a Capoeira estiver na escola rica do menininho, o filhinho do burguesinho participa, mas se não estiver na escolinha do burguesinho, ele não participa, ele não vai buscar uma academia, entendeu? Ele não vê a Capoeira com a importância que ela tem, como instrumento de educação, de formação de caráter e da personalidade. (Mestre Aristides)

Em entrevistas concedidas no âmbito desta pesquisa, Mestre Boca Rica, com 74 anos, e BibaRenata, com 19 anos, falam como começaram a praticar Capoeira e das dificuldades encontradas por eles para sua iniciação:

> Gostei da Capoeira, aí falei com minha mãe, com meu pai, aí eles, não, Capoeira não, negócio de malandro, de moleque, eles falaram comigo, aí teve um tio que disse, não, deixa ele fazer a Capoeira dele, ele é um menino direito e trabalhador, deixa ele fazer a Capoeira dele. (Mestre Boca Rica)

> Teve um dia que a Capoeira foi para o condomínio onde eu morava, aí cheguei lá e vi um grupo treinando, sempre ficava na janela vendo, na época eu

> não podia fazer, porque minha mãe não queria que eu fizesse, por causa de uma galera que tava fazendo. (BibaRenata)

Os 55 anos de diferença de idade entre ambos os entrevistados mostram que as dificuldades persistem, deixando assim evidentes o estigma e o preconceito relacionados com a prática da Capoeira em Salvador. O depoimento de BibaRenata, única representante feminina no universo de nossos entrevistados, demonstra também que a presença das mulheres entre os praticantes de Capoeira em Salvador ainda é pequena na atualidade, especialmente entre aqueles com maior graduação na hierarquia da dança-luta (Contra-Mestres e Mestres). As mulheres capoeiristas sempre representaram uma minoria entre os capoeiristas, embora Oliveira e Leal (2009) já registrem sua presença entre os praticantes de Capoeira no século XIX, na cidade de Belém do Pará.

A espacialização da Capoeira nos bairros de Salvador

Os grupos de Capoeira e seus respectivos Mestres e professores estão inseridos em diversos espaços de Salvador, expandindo seu raio de atuação por muitos bairros da cidade: "O Camugerê, hoje, presta serviço na rede particular a 28 escolas, de Vilas do Atlântico a Brotas, Paripe, Pituba, Boca do Rio". (Mestre Tosta) Dentre os grupos pesquisados, a maioria tem uma ou mais ramificações para além da localidade de origem, possibilitando, inclusive, um maior fluxo de informações entre eles em Salvador.

Muitas escolas particulares entendem a Capoeira como esporte e oferecem esta possibilidade a seus alunos como opção na matéria Educação Física. Isso abriu e vem abrindo novas portas para o mercado de trabalho da Capoeira e alguns Mestres têm aproveitado esta oportunidade como estratégia de sobrevivência

> É mais difícil ainda, tem que ter conhecimento, a não ser quando o cara trabalha em escola particular, aí o cara consegue viver de Capoeira, como Mestre Caroço, Mestre Dalto e outros, que dão aula prá gente de condição, mas prá gente que trabalha em comunidade é difícil. (Mestre Malvina)

Com as dificuldades encontradas para sobreviver da Capoeira, apenas dando aulas nas sedes de seus grupos, muitos capoeiristas, sobretudo os Mestres, têm procurado instituições privadas, principalmente escolas, ou condomínios de classe média, para lecionar em busca de melhores condições financeiras:

> Eu dou aula mais em escolas particulares, concentrado muito em Stella Maris, colégio Interação, Acampamento dos Anjos, sede do condomínio Petromar, condomínio Sol do Flamengo, Coqueiros de Itapuã, na Pituba no colégio Nossa Infância, e em Itapuã no colégio Marat. (Mestre Caroço)

Alguns grupos de Capoeira vêm expandindo seus limites territoriais para além dos locais de origem e se ramificando por toda a cidade de Salvador. Como já explicitado, isso se deve à introdução da Capoeira no universo das escolas públicas e particulares e à necessidade de Mestres buscarem alternativas de sobrevivência, consolidando, assim, novos locais de atuação na cidade.

Em alguns casos, os grupos atuam em diversos bairros pela grande quantidade de participantes com alta graduação (Mestres e Contra-Mestres), formando, assim, novos núcleos em seus próprios bairros ou em outras áreas da cidade e mantendo o nome do grupo do qual participa, como o grupo UNICAR, que, segundo Paulo Bonfim, atua "na Pedra Furada (seu local de origem), na Vasco da Gama, na Baixa da Égua e no Matatu de Brotas".

Existe, por outro lado, uma relação muito forte de pertencimento ao espaço de atuação entre os grupos analisados. Segundo os Mestres, não há propriamente uma escolha do local de estabelecimento do grupo, mas sim uma intima relação de identidade com os bairros de origem: "Tem relação de identidade sim, eu nasci e fui criado aqui, meu Mestre me ensinou Capoeira aqui". (Mestre Malvina)

Mestres e grupos passam, dessa maneira, a ser sinônimo dos locais onde atuam, pela relação criada entre eles através da Capoeira:

> Existe, quando se fala de Capoeira em Ondina, Aristides, quando se fala de Capoeira no Calabar, Mestre Cezar, de Capoeira na Boca do Rio, Mestre Nô,

> entendeu? Na Cidade Baixa, Bonfim, Mestre Angola, Mestre Um Por Um, então tem esses expoentes, que são as pessoas que já militam nesses locais e criaram essa relação de identidade. (Mestre Aristides)

Em muitos bairros, os capoeiristas, em sua grande maioria os Mestres, são tomados como referências, principalmente pela relação existente entre os grupos de Capoeira e os projetos de inclusão social, assim como pela relação de identidade criada entre o Mestre e o bairro através da convivência construída no cotidiano da localidade. Isso leva a população destes bairros de atuação dos grupos a, muitas vezes, elevar o Mestre a uma posição de referência (ética, moral, cultural) em seu local de atuação:

> Você é o reflexo de onde você vive, de certa forma, salvo exceções, dizem que se você quer conhecer um Mestre de Capoeira, pergunte onde ele viveu e todo mundo vai falar como ele é, isso é uma relação (...) o Mestre de Capoeira, isso aí eu acredito que todo mundo pense assim, só se torna Mestre quando a comunidade onde ele mora o reconhece e quando o meio capoeiristico o consagra. (BibaRenata)

Percebe-se que as táticas de territorialização dos grupos de Capoeira na cidade se dão em função, sobretudo, do "enraizamento" da atuação dos Mestres (e Contra-Mestres) em cada localidade. Pode-se afirmar, inclusive, que a ramificação dos grupos em outros bairros depende sobremaneira do maior ou menor enraizamento dos grupos nos respectivos bairros de origem. São esses grupos "enraizados" nos lugares urbanos que vão construir de modo mais eficiente suas táticas de apropriação da internet (em especial do *Orkut*) para ampliar seu raio de atuação em outros recortes espaciais, extrapolando, muitas vezes, os limites da cidade de Salvador, como veremos na próxima seção.

A inserção da Capoeira no universo virtual

Com a informatização e a velocidade que permeia as relações interpessoais e a troca de informações no mundo contemporâneo, grupos de Capoei-

ra vão se inserindo paulatinamente no assim chamado “universo virtual”. Neste contexto, eles vêm quebrando comportamentos tradicionalistas e intensificando a comunicação entre grupos através da rede mundial de computadores, principalmente como usuários dos *sites* de relacionamento (as redes sociais), a exemplo do *Orkut*, que possibilitam o encurtamento das distâncias entre grupos e Mestres:

> Na realidade a internet veio facilitar pra gente a questão da comunicação, a questão de você poder estar enviando convites, não estar sempre ali tendo que ir na academia do cara pra ter um contato com ele, evitando um grande deslocamento, fazendo as coisas mais rápido. (Mestre Reginaldo)

Com o crescimento da Capoeira e sua rápida ramificação por diversos lugares, dentro e fora do Brasil, criou-se uma necessidade de comunicação entre Mestres do mesmo grupo ou de grupos diferentes, que estão no Brasil ou no exterior. A internet vai estreitar e intensificar este tipo de comunicação: “vejo que é uma grande ferramenta, sim, tanto é que todo meu contato quando fui a Paris, foi todo feito pelo MSN e *Orkut*” (Mestre Maximo). As pesquisas realizadas confirmaram que a internet é o meio mais utilizado para realização desses contatos, pela velocidade e por seu (relativo) baixo custo:

> E, para nós, capoeiristas, fica muito mais fácil, porque a ligação do Brasil para o exterior fica caro e é complicado, tanto eles ligarem para cá, como a gente ligar para eles. Pela internet fica muito mais fácil, utilizando o *Orkut* nos contatos, para estar divulgando os eventos. (Paulo Bonfim)

A comunicação entre grupos vem sendo, portanto, intensificada, e isso se deve também à necessidade de divulgação dos diversos eventos de Capoeira pelos Mestres (rodas de Capoeira, batizados, reuniões, seminários, etc.). Dessa forma, a internet funciona também para os grupos como uma ferramenta de divulgação: “podem ser enviados projetos, convites de eventos de Capoeira, convites para rodas, convites para dar palestras e receber palestras, fazer reuniões, através do *Orkut* e do MSN”. (Mestre Caroço)

Com a facilidade encontrada atualmente para a divulgação e o acesso de imagens e vídeos, cresce também o interesse de grupos em disponibilizá-los na internet para divulgação e promoção da Capoeira, o que, por seu lado, vem atraindo novos praticantes:

> Eu procurei saber como é que o pessoal do meu grupo começou a praticar a Capoeira lá em Cingapura e no exterior [...] eles tomaram conhecimento da Capoeira, naquele filme, Esporte Sangrento, no Brasil é conhecido como Esporte Sangrento, mas o nome é *The strong*, o mais forte, e eles tomaram conhecimento através disso, alguns tomaram conhecimento através da internet e começaram a praticar com música de Capoeira e vendo algumas coisas na internet. (Mestre Geni)

A partir dos vídeos e imagens, divulgados na rede mundial de computadores, muitos têm se apropriado da prática e da cultura da Capoeira: "tem muita gente se desenvolvendo através da internet, pesquisando, vendo jogo de Capoeira, buscando informações, muita gente vem se desenvolvendo assim". (Mestre Geni)

Porém, muitos grupos de Capoeira vêm sendo segregados pela dificuldade que encontram em acessar a rede mundial de computadores: "infelizmente parece que todo mundo tem acesso a internet, mas não é todo mundo que tem acesso, a gente fala 'pô, globalização', mas não é todo mundo que tem esse acesso". (Mestre Caroço) Com o aumento do uso da internet, para divulgação de trabalhos, envio de convites para palestras, batizados e eventos ligados à Capoeira, muitos grupos vêm enfrentando dificuldades para se inserir nesse contexto "virtual":

> Então isso tem prejudicado muitos capoeiristas, eu estou sendo prejudicado por causa disso, muitos, eu quero ter contato e não estou tendo, eu quero chamar um Mestre lá do Subúrbio e ele não tem *Orkut*, tem Mestre também aqui por cima, que não tem *Orkut*, e às vezes eu estou sem comunicação, sem o telefone deles. (Mestre Caroço)

Alguns capoeiristas deixam, portanto, de participar de eventos importantes por conta dessa limitação. Muitos até têm acesso, em *lan houses*, na casa de parentes ou vizinhos, mas encontram dificuldades por não sabe-

rem como utilizar a internet como ferramenta, o que dificulta, segundo Mestre Aristides, "a troca de conhecimento, os convites e, principalmente, a divulgação dos eventos, é muito importante para os capoeiristas que eles estejam presentes nos eventos".

Percebe-se, ao se analisar a Figura 1, que os grupos de Capoeira com comunidades mais ativas e dinâmicas no *Orkut* concentram-se no bairro de Itapuã, no centro antigo da cidade ou em áreas próximas, como no Calabar ou em Ondina. Há também uma concentração de sedes de grupos no Forte de Santo Antônio Além do Carmo, construído pelos colonizadores portugueses entre os anos de 1695 e 1703 e requalificado pelo poder público justamente para abrigar, desde 2006, o projeto "Forte da Capoeira". O local abriga atualmente pátio para atividades, memorial alusivo aos grandes Mestres da Capoeira baiana e salas de aula. No Forte há ainda videoteca e biblioteca e um anexo para reunião e lazer dos grupos (Figuras 2a, 2b e 2c).

Figura 2 (a, b, c): Forte da Capoeira em Salvador.
Fonte: Os autores.

Embora os grupos de Capoeira se disseminem por todos os bairros da cidade, uma análise preliminar da espacialidade dos grupos na Figura 1 sugere que são naquelas áreas da cidade melhor infraestruturadas (inclusive com melhor qualidade de serviços de acesso à rede mundial de computadores) onde vão se concentrar os grupos com comunidades mais ativas no *Orkut*, levantados através de nossas pesquisas, em detrimento de áreas mais carentes, como o Subúrbio Ferroviário de Salvador. Por outro lado, não basta ter a sede localizada em um bairro melhor infraestruturado em

termos de rede de fibra ótica, por exemplo: é necessário, também, como vimos na seção anterior, que o trabalho dos Mestres esteja "enraizado" profundamente na localidade de origem dos grupos respectivos.

Pode-se afirmar também, que, hoje, a acessibilidade e a mobilidade dos grupos e praticantes de Capoeira na cidade são potencializadas, muitas vezes, em termos de maior ou menor acesso à rede mundial de computadores. Em passado recente, a liberdade dos adeptos da dança-luta de matriz africana (e sua mobilidade na cidade) se dava, sobretudo, em termos de possibilidades de ação e de visibilidade de suas práticas nos espaços públicos urbanos.

Considerações Finais

As pesquisas desenvolvidas permitiram evidenciar algumas tendências relativas ao processo de apropriação da internet (em especial do *Orkut*), por grupos de Capoeira, e de suas relações com os bairros de Salvador, que podem ser assim sintetizadas:

- A Capoeira deixa, ao longo de algumas décadas, de ser uma cultura marginal, ao ser elevada à condição de manifestação cultural internacional e de patrimônio imaterial brasileiro;
- A importância dos grupos de Capoeira em suas localidades de atuação, exercendo um papel social e cultural relevante entre crianças e jovens;
- Apesar de seu rico processo de resignificação, a Capoeira ainda tem seus valores questionados pela sociedade na contemporaneidade (estigma!);
- Em Salvador, Mestres saem de seus bairros de origem e levam seus grupos para colégios e condomínios de classe média em busca da sobrevivência através da Capoeira;
- Os grupos vêm se ramificando por toda a cidade de Salvador;

- Alguns bairros são tomados como “matrizes” pela relação de identidade existente entre grupo e bairro ou Mestre e bairro;
- A comunicação entre os diferentes grupos de Capoeira foi intensificada graças à utilização da internet, em especial do *Orkut*, como veículo de transmissão e receptação de informações;
- A apropriação da prática da Capoeira foi ampliada através do universo virtual da internet;
- A internet e o *Orkut* funcionam, também, como um instrumento segregador dentro do universo da Capoeira para aqueles grupos com dificuldades de acesso a esta tecnologia.

Outras pesquisas realizadas no âmbito do Grupo Espaço Livre de Pesquisa-Ação demonstram que, comparados ao *Orkut*, os domínios virtuais não se tornam uma ferramenta para todos os grupos e movimentos culturais e artísticos nos bairros populares em Salvador, porque são, em geral, pagos para permanecer no ar. É através do *Orkut* que uma nova cultura “virtual” de articulação e encontro pode se desenvolver entre os praticantes da Capoeira em Salvador, estreitando laços e valorizando as relações e a troca de informações:

> Hoje o pessoal está utilizando muito o *Orkut,* para comunicar suas rodas. Na Capoeira a gente tem a cultura do convite. Geralmente faz uma coisa formal e convida os colegas para vir compartilhar o batismo, que é a cerimônia festiva da Capoeira e ali acontece aquela integração, confraternização, tanto dentro da roda como fora, e quando acabam as rodas acontecem as mesas redondas: cada um troca suas informações, suas experiências. (André,[6] contramestre do grupo Vadiação Capoeira de Itapuã)

As pesquisas aqui apresentadas demonstraram a existência de mais de uma dezena de comunidades ativas no *Orkut*, dedicadas à divulgação e ao intercâmbio de informações sobre a Capoeira em Salvador. Algumas

6 Entrevistado por Karla Gomes Moraes, bolsista de Iniciação Científica do CNPq junto ao Grupo de Pesquisa Espaço Livre de Pesquisa-Ação (DGEO/MGEO-UFBA), no âmbito de suas pesquisas de campo relativas aos domínios virtuais de movimentos culturais e artísticos, realizadas entre agosto de 2007 e julho de 2008.

destas comunidades mantêm fortes vínculos com determinadas áreas da cidade, como é o caso da UNICAR, cuja sede localiza-se na Cidade Baixa (na localidade da Pedra Furada), e do Grupo Camugerê, cuja origem está relacionada ao bairro de Itapuã e é liderada pelo Mestre Tosta. Os assuntos debatidos são os mais variados: música de capoeira que você mais gosta, qual é seu professor e onde você treina, o que significa ser discípulo para você, apelidos etc.

Mas é necessário também reconhecer que o acesso à rede mundial de computadores ainda é muito limitado entre os mestres e praticantes de Capoeira em Salvador, o que dificulta muitas vezes os contatos e a troca de informações entre os grupos. No Brasil, a proporção de domicílios com computador não supera a marca dos 36% (TIC Domicílios, dados de 2009[7]). Na região Nordeste esse percentual é ainda mais baixo, não ultrapassando 18% (em comparação com a região Sudeste, com 45%, e a região Sul, com 43%, dados de 2009). Se considerarmos somente aqueles computadores com acesso à internet esses números caem, respectivamente, para módicos 27 e 13% (dados de 2009). Independente da faixa de renda, 30% dos brasileiros acessam a internet em casa e 54% em *lan houses*.

Na Bahia, o acesso à internet deu um salto relativo, entre os anos de 2003 e 2009, de acordo com Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD), divulgada em setembro de 2009 pelo IBGE: 17,1% dos domicílios do Estado possuem computadores com conexão, em 2003 essa taxa era quatro vezes menor, de apenas 4,67%. Em Salvador, 33,4% dos imóveis têm acesso à rede mundial, em 2003 o percentual era de 11,7%.

Ainda assim, pode-se afirmar que em Salvador vem ocorrendo um estreitamento das relações entre os grupos de Capoeira bem como uma intensificação da comunicação entre eles, através da internet, evidenciada pela troca de informações e divulgação de eventos diversos, antes limitadas pelo relativo isolamento dos grupos/Mestres. Ficou explicito também que existe uma espacialização heterogênea dos grupos de Capoeira em Salvador, que atuam em diversas comunidades/bairros distintos, ramificando-se deste modo no espaço urbano e ampliando seus campos de atuação na cidade, no Brasil e no mundo. Ou seja, sua atuação perpassa três escalas,

---

7 http://www.cetic.br/usuarios/tic/2009/tic-domicilios-2009.pdf

três recortes de análise, o internacional, o nacional e o local, evidenciados ao longo deste capítulo.

Referências

CERTEAU, Michel de. **A Cultura no Plural**. 3. Ed. Campinas-SP: Papirus, 2003.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 2. Ed. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994.

EGLE, Telma. Atividade que mistura luta e dança busca independência. **Revista Problemas Brasileiros**, São Paulo, n. 361, jan.-fev. 2004.

ELIA, Mariana da. Iê Capoeira**. Jornal da UFRJ**, Rio de Janeiro, n. 18, p. 20-21, Julho de 2006.

FONSECA, Vivian. A Capoeira Contemporânea: Antigas Questões, Novos Desafios. **Recorde - Revista de História do Esporte**, v. 1, n. 1, junho de 2008.

LEFEBVRE, Henri. **La production de l´espace**. 4e édition. Paris: Anthropos, 2000.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de; LEAL, Luiz Augusto Pinheiro. **Capoeira, identidade e gênero:** ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.

RÖHRING-ASSUNÇÃO, Mathias. Capoeira e escravidão. Resenha do livro de Carlos Eugênio Líbano Soares. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, p. 365-367, 2004.

SEABRA, Odete. A insurreição do uso. In: MARTINS, José de Sousa (Org.). **Henri Lefebvre e o retorno à dialética**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1996.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. A aplicação do conceito de segregação residencial ao contexto brasileiro na longa duração. **Cidades**, v. 1, n. 2, p. 259-274, 2004.

Fronteiras sociais e identidades no território do complexo da usina hidrelétrica da Serra da Mesa-Brasil

Maria Geralda de Almeida

Introdução

Neste capítulo se propõe discutir as noções de território e de identidade no espaço das fronteiras sociais. A análise das consequências da implantação do complexo hidrelétrico da Serra da Mesa, em Goiás, nos permite abordar a noção de fronteira social, uma noção ambígua e ainda pouco estudada pelos geógrafos, mais interessados na importância da fronteira político-administrativa. Como qualquer outro limite social, a fronteira social separa e delimita uma realidade das outras. A construção

da barragem constituiu para as populações do Norte do Estado de Goiás uma confrontação com outras realidades, uma aproximação com um mundo até então desconhecido, com novas referências culturais e espaciais. Este estudo fornecerá, assim, elementos de compreensão de como se pratica uma identidade sertaneja, no Norte Goiano, espaço onde a linha que separa a cultura da natureza apenas se esboça, e as sociedades definem suas identidades territoriais. O objeto de nossa reflexão porta sobre a compreensão desta fronteira social ali configurada.

Primeiramente, discutiremos algumas concepções de território, de fronteira social e identidade que constituem a preocupação de nossa análise. Em seguida, apresentaremos o estudo de caso, enfocando a construção de alteridade como contribuição ao debate. Para concluir, sinalizaremos diferentes perspectivas destinadas a interrogar a persistência e a construção de identidades face às dinâmicas sociais.

Olhares sobre a identidade territorial e a fronteira social

Desde os anos 1990, a geografia cultural se impôs na geografia brasileira. Laboratórios, publicações, diversas redes de pesquisa, eventos consagrados à geografia cultural, cada vez mais numerosos, testemunham esta ascensão. A importância que ela adquire pode ser explicada pelos intercâmbios mais intensos entre geógrafos brasileiros e estrangeiros, pela interdisciplinaridade da geografia com as demais ciências sociais e pela inclusão da geografia cultural como linha de pesquisa nos programas de pós-graduação, consolidando-se rapidamente, mesmo no cenário internacional. Há geógrafos brasileiros no Comitê de Geografia Cultural da União Geográfica Internacional (UGI) e na Comissão Científica da revista francesa *Géographie et Cultures*. Temos feito nossas pesquisas nesta abordagem da geografia.

A geografia cultural brasileira é, sobretudo, influenciada por Claval (1995), Sauer (1996 [1931]), Berque (1984) e, mais recentemente, por Cosgrove (1994). Os temas investigados abrangem a cultura inserida em um campo social. Pela inspiração fenomenológica e neomarxista, os geógrafos descobrem a relação social, as tramas de influência e de poder e a construção das identidades pelo estudo dos discursos, mas, também, das trocas

econômicas. Uma nova onda de geógrafos se interroga sobre o sentido que as pessoas dão aos lugares, aos territórios, à construção de identidades e à percepção da diversidade cultural. Ela se caracteriza pela visão dinâmica e subjetiva dos indivíduos e dos grupos e iniciaremos este capítulo apresentando as categorias e os autores que possibilitaram construir os pilares da discussão proposta.

Como organização do espaço, pode-se dizer que o território responde, em sua primeira instância, a necessidades econômicas, sociais e políticas de cada sociedade e, por isso, sua produção está sustentada pelas relações sociais que o atravessam. Sua função, porém, não se reduz a essa dimensão instrumental; ele é também objeto de operações simbólicas e é nele que os atores projetam suas concepções de mundo.

A despeito de não ser um termo próprio do vocabulário dos geógrafos, em poucos anos, território tornou-se uma das palavras-chave na Geografia. Três ideias habitualmente são utilizadas pelos geógrafos em seus estudos espaciais: o de área dominada pelo controle territorial, o de limites face às fronteiras e aquela da dominação vinculada ao poder do governante. Para Le Berre (1992), a palavra território quando usada na Geografia revela uma dupla filiação: uma é proveniente diretamente do domínio jurídico, presente na expressão *aménagement du territoire,* e a outra é aquela de inspiração mais nova, resultante dos avanços feitos pela Etologia, pela Antropologia, pela Psicologia e pela Sociologia, disciplinas das quais a Geografia tem se aproximado. Isso nos auxilia a entender, em parte, o porquê dessa polissemia em relação ao vocábulo território.

A imprecisão de sentido de território autoriza o uso de varias acepções do termo, desde a referência ao espaço político limitado pelas fronteiras do poder até uma alusão ao espaço efêmero dos povos errantes, grupos sociais em deslocamento, como os ciganos, os sem-terra e os atingidos pela construção de hidrelétricas e barragens. É, com a riqueza destas acepções – geográfica, jurídica, política, antropológica, administrativa – que abordaremos a questão do espaço efêmero, como território onde se aplica uma estratégia identitária e de construção de fronteiras sociais, como no estudo em pauta.

Para Haesbaert (2001, p. 126), os processos de efemeridade "de des-territorialização, de desenraizamento das identidades territoriais está nas

fronteiras". A fronteira é interpretada essencialmente como lugar de alteridade que, no Norte Goiano, se configura com a construção do Lago e da Usina Hidrelétrica da Serra da Mesa, a qual nos interessa. Por que a alteridade? Ora, de acordo com Martins (1997, p. 150), a fronteira

> à primeira vista é o lugar do encontro dos que por diferentes razões são diferentes entre si [...] a um só tempo é o lugar de descoberta do outro, e de desencontro. O desencontro e o conflito decorrentes das diferentes concepções de vida e visões de mundo de cada um [...]. O desencontro nas fronteiras é o desencontro de temporalidades históricas.

A fronteira social, portanto, é inerente à condição humana. A fronteira tem, assim, diversas representações: uma fronteira de civilização, uma fronteira de colonização, portadora de um mito fundador de uma nação (Aubertin, 1988), e, segundo Martins (1997), a fronteira é de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização, fronteira espacial, fronteira de cultura e visões de mundo, fronteira de etnias, fronteira da História e da historicidade do homem. Para Bhabha (2003), a fronteira é também espaço liminar e processo de interação simbólica, o tecido de ligação que constrói a diferença. Corresponderia ela, portanto, a um "entre-lugares", expressão que consideramos mais adequada para referir-se à fronteira social. Em tal contexto, como passagem, evita as identidades a cada extremidade de se cristalizarem em polaridades.

Alguns autores têm procurado superar uma leitura dicotômica (desconhecido-conhecido, novo-velho) e o entendimento de fronteira apenas enquanto barreira e obstáculo. Del Rio (1998), por exemplo, faz referência a uma fronteira política e a uma fronteira cultural. Preocupado em articular as ideias de processo de identificação-fronteira-territórios locais-Estado, ele destaca seu entendimento da fronteira como separação, mas também comunicação devido às suas múltiplas formas. Já Garcia (2002) situa a fronteira como um conceito positivo que remete a uma síntese de conexão, vínculo e interdependência das sociedades. Hall (2003) diverge ao admitir os binarismos, porém, ressalta a função da fronteira, sobretudo, como *place de passage*, respaldando-se em Bhabha.

Na opinião de Bonnemaison e Cambrezy (1996), a fronteira em si não é restritiva, limitante, nem deve ser vista como um instrumento de fechamento sobre orientações identitárias particularistas. Com efeito, a existência de fronteiras não significa somente uma divisão espacial de território, uma vez que elas exprimem certa relação ao território, outra visão de mundo, da moral e do direito.

A fronteira é, portanto, principalmente, o espaço de alteridade do Eu e do Outro, no qual se observam, se comparam, identificam suas diferenças, criam opiniões sobre si mesmo e sobre o Outro como, conscientemente, cada um pode adotar ou não traços do Outro; porém, cada um também pode afirmar sua própria identidade. Procuramos, neste sentido, destacar o processo que instaurou o espaço de alteridade desde a concepção do projeto de construção da hidrelétrica e ainda em curso.

A fronteira tende a provocar uma dicotomia entre as identidades territoriais, conforme se pertence ou não a um território. De fato, no que concerne à diferença cultural, os embates de fronteira que afloram tanto podem ser conflituosos como consensuais. Compreende-se, assim, porque a noção de fronteira serve para designar um espaço de conflito, nas palavras de Martins (1997), e porque os discursos a respeito desta noção não são uníssonos.

A identidade, segundo o Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa (2001), é o "conjunto de características e circunstâncias que distinguem uma pessoa ou uma coisa e graças às quais é possível individualizá-la". Aqui concebemos identidades como as "situações que se diriam culturais na medida em que elas traduzem momentos, atributos, territórios julgados significativos ou característicos de um grupo social sobre espaços e temporalidades determinadas". (Vignaux; Fall, 1997, p. 303)

A propósito da identidade territorial Claval (1995, p. 146) sugere considerar os seguintes elementos para a sua formação: "a origem comum, o desejo de adequar-se às práticas de um grupo e a construção da pessoa que repousa na articulação exercida de todos os aspectos de sua vida centrados na cultura", ou seja, assumir-se como parte de um grupo com dados valores culturais e praticá-los.

Para Bassand (1990), três são os tipos de identidades: a identidade histórica e patrimonial, construída em relação com acontecimentos passados

importantes para a coletividade e/ou com um patrimônio sociocultural, natural ou socioeconômico; a identidade projectiva, fundada em uma representação mais ou menos elaborada do futuro do território, levando em conta seu passado; a identidade vivida, reflexo da vida cotidiana e do modo de vida atual do território. A identidade pode conter, em forma combinada, elementos históricos, projetados e patrimoniais. Frequentemente esses três tipos de identidades imbricam-se para definir e constituir uma identidade territorial que, também, pode, às vezes, ser assumida isoladamente pelos atores sociais.

Castells (1999) possui concepção semelhante ao enfatizar a identidade como um construto histórico para o qual contribuem a História, a Geografia, a Biologia, instituições, a memória coletiva, fantasias pessoais e aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Segundo ele, esses materiais são reelaborados pelos indivíduos, pelos grupos sociais "em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social bem como pela sua visão de tempo/espaço". (Castells, 1999, p. 23)

No que diz respeito aos territórios identitários Vignaux e Fall (1997) ressaltam a peculiaridade dos mesmos enquanto espaços e temporalidades necessariamente móveis, não apenas porque estão em evolução, de acordo com a história, mas também porque eles se definem e se legitimam pela fronteira de outros espaços e tempos, também batizados de culturais

Porém, já o dissemos (Almeida, 2005b), território ele o é, para aqueles que têm uma identidade territorial com ele, o resultado de uma apropriação simbólico-expressiva do espaço, sendo portador de significados e relações simbólicas. Sobre esta apropriação, Bonnemaison e Cambrezy (1996, p. 10) consideram que "o vigor do laço territorial revela que o espaço é investido de valores não somente materiais mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos". A cultura, portanto, inscreve-se assim no território, deixando marcas pela história e pelo trabalho humano, o que, no nosso caso, pode ser apreendido pelos diferentes processos de apropriação do Norte Goiano.

De acordo com Fay (1996, p. 43), a cada momento todo território é ou foi um território identitário, pois "este é um jogo de identidades relacionais (homens/elementos-divindades/poderes), que estabelecem suas fronteiras fundadoras". As mudanças de fronteiras vão juntas com as reidenti-

ficações, as ressignificações e as recomposições territoriais. Relembrando as discussões de Claval (1995, p. 148), os sentimentos de identidade criam territorialidades, porém, "o cuidado de preservar sua identidade não impede a esses grupos sociais de ter relações com aqueles que são diferentes, adotando, todavia, limites protetores que os impeçam de aceitar o que ameaça seus valores essenciais".

Esta discussão cabe bem na ciência geográfica, uma vez que o espaço é tido como o lugar onde se aplica uma estratégia identitária. É o espaço que fornece ao sujeito um campo para suas realizações existenciais, físicas e organizacionais. Investir fisicamente um lugar é, ao mesmo tempo, instituir um território, "é produzir um significado que substitua a ausência". (Martins, 1997, p. 23) Para ilustrar, trataremos a seguir do caso da Usina Hidrelétrica Serra da Mesa.

A construção do sistema hidrelétrico do Lago da Serra da Mesa

Os sistemas hidrelétricos formam enclaves de modernidade. A construção de grandes hidrelétricas representa um formato particular de controle do território, e elas constituem empreendimentos ditos "desenvolvimentistas". Elas consolidam o processo de apropriação de recursos naturais e humanos em determinados pontos do território, sob uma lógica estritamente econômica, respondendo a decisões estabelecidas sob a égide do capital industrial-financeiro do Sudeste-Sul do país. Todavia, se a produção de energia atende aos interesses de territórios distantes do empreendimento, as hidrelétricas estão longe de serem neutras em relação ao espaço no qual se instalam.

Para a construção das hidrelétricas as periferias são, por excelência, diretamente investidas por um movimento de conquistas e tornam-se fronteiras de recursos nas quais os bens estratégicos, como a água, devem ser apropriados e explorados. Regiões inteiras, extensas bacias, ricas várzeas são cobiçadas para a produção de energia.

A construção das hidrelétricas forma enclaves modernos e os desdobramentos políticos dela decorrentes tendem a romper com as tramas e

com os laços que conformam as relações de identidade com o território, alterando-as ou substituindo-as por outras. Este rompimento ocorre uma vez que os habitantes locais passam a se relacionar com outros territórios impostos no ato de construção de barragens e usinas hidrelétricas. As atividades econômicas, a vida social, as relações das populações que ai residem defrontam-se, portanto, com o novo, o ambiente desconhecido proposto pelo sistema hidrelétrico. Quando nos referimos ao território do Lago e da Usina Hidrelétrica da Serra da Mesa, consideramos tanto a função jurídico-politica, técnica, econômica e social, quanto o conjunto das representações e lógicas culturais que lhe são atribuídos.

O complexo hidrelétrico

A Usina Hidrelétrica (UHE) é um projeto que remonta ao ano de 1978. Três anos mais tarde, foi outorgada a Furnas Centrais Elétricas S.A a concessão para o desenvolvimento progressivo do potencial hidrelétrico existente no trecho do rio Tocantins e seus afluentes espalhados no Norte Goiano. Em 1986, foi iniciada a construção, tendo uma paralisação no final dos anos oitenta por escassez de recursos financeiros. A retomada da obra foi possível somente no inicio da década de 1990, com o aporte de capital público e do capital privado fornecido pelo Consórcio Serra da Mesa Energia S.A. A UHE de Serra da Mesa foi a primeira hidrelétrica a ser fruto de parceria do Estado com a iniciativa privada. Desse modo, a participação de uma empresa privada assegurou desde esta fase os interesses de grupos de empresas que se beneficiam enormemente com os investimentos do setor elétrico. Ao Consórcio coube concluir as obras, recebendo, em contrapartida, 51,54% da energia produzida por aquela usina. Em 1997, a totalidade das ações da Serra da Mesa S/A foi alienada para a VBC Energia – empresa formada por alguns dos ex-integrantes do Consórcio – constituída pelos grupos Votorantin, Bradesco e Camargo Correa, conforme afirma Andrade (2002). Desde então, a VBC Energia é a proprietária daquele empreendimento, cabendo a Furnas o gerenciamento do empreendimento e a responsabilidade pela operação da usina.

A barragem da UHE formou um lago, desde 1998, que ocupou uma área maior que a da cidade de São Paulo (1.784 Km²). O lago chega atingir até 70 metros de profundidade e inundou parte dos municípios de Niquelândia, Santa Rita do Novo Destino, Minaçu, Uruaçu, Campinorte, Campinaçu, Colinas do Sul e Barro Alto situados no Norte Goiano (figura 1). Foi um empreendimento técnico-econômico que levou à refuncionalização daquele território. Além das características geológicas, geomorfológicas e do potencial hidrelétrico, outros fatores históricos e socioeconômicos favoreceram a localização do empreendimento na região e merecem ser também explicitados.
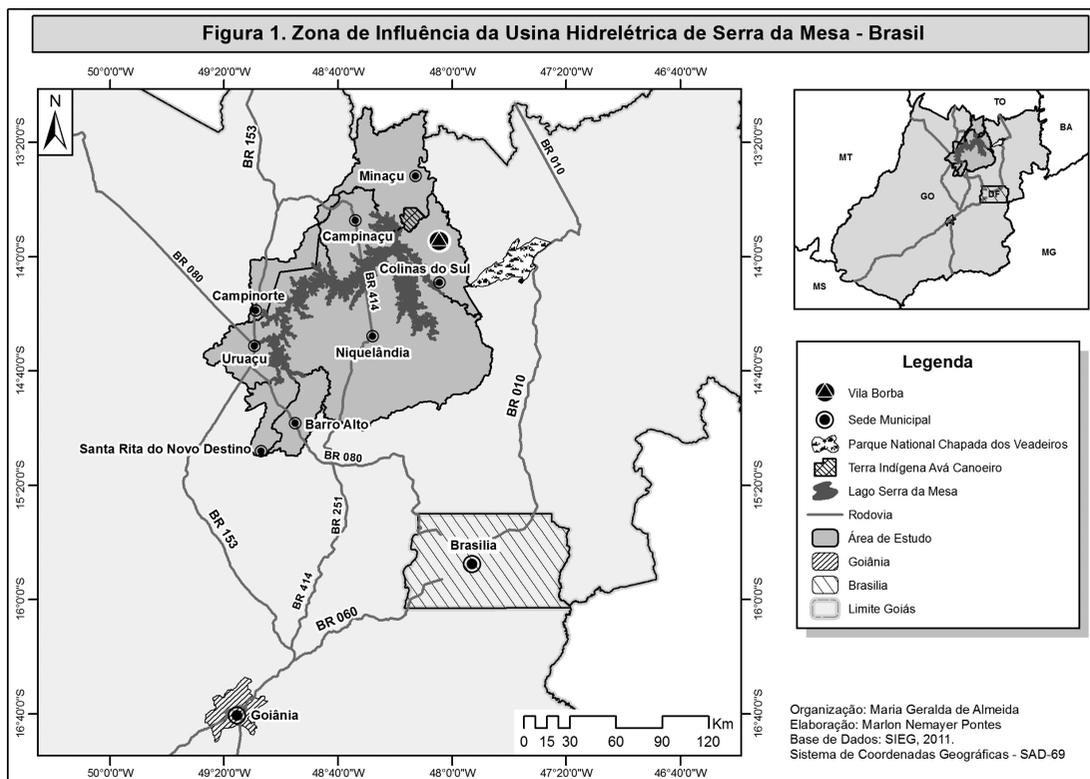
Figura 1

A ocupação do Cerrado e do norte de Goiás

A região do Norte Goiano conheceu uma das mais significativas ocupações indígenas entre todas as províncias brasileiras. Esta ocupação perdurou até a chegada de bandeirantes e sertanistas atraídos pela captura de índios e busca do ouro. A mineração propriamente dita, de 1726 a 1750, favoreceu o interesse em encontrar novos "descobertos" de ouro, fazendo com que toda a Capitania de Goiás fosse percorrida pelas bandeiras. De acordo com Palacín e Morais (1989), arraiais surgiam e populações se fixavam onde encontrassem ouro. Na extensa área entre o Tocantins e os chapadões dos limites com a Bahia, na grande parte árida e áspera, destacavam-se, naquele período, as povoações de Arraias, São Félix e Cavalcante. Nos idos de 1734, as minas de ouro conferiram à emergente Cavalcante o titulo de capital regional, responsável pela ocupação em toda a Chapada dos Veadeiros, posição mantida até meados do século XX.

Neste período, tendo em vista que a riqueza se media pela posse dos metais preciosos, tanto os governantes como o povo definiram que todos os esforços de capital e de mão-de-obra deveriam concentrar-se na produção do ouro. Isto nos explica o pouco desenvolvimento da lavoura e da pecuária e o porquê de não florescerem outras formas importantes de atividade econômica durante o século XVIII e somente fossem ocupadas as áreas auríferas.

Quando se evidenciou o esgotamento da mineração, a população decresceu na Província e coube à pecuária, como nova alternativa econômica, restabelecer e aumentar novamente a população, o que efetivamente ocorreu. Vale destacar que a agropecuária sempre existiu em Goiás, desde os tempos do ouro. Mesmo como atividade secundária desenvolveu-se no Norte pelos descampados de Arraial de Flores e Arraias. Para Barreira (1997), foi o gado que ligou Goiás a várias regiões do Brasil, evitou a total falência econômica de Goiás e fez a fixação do homem e a ocupação de novas parcelas do território goiano.

O Norte apresenta algumas particularidades paisagísticas e socioespaciais que o diferenciam das demais regiões do território goiano. O predomínio das formas serranas, o relevo formado por vales e chapadas, com vales de rios extremamente encaixados e as rupturas de declives favore-

ceram o aparecimento de inúmeras quedas d'água e cachoeiras. Em direção ao Nordeste Goiano, a existência de relevo cárstico, com inúmeras cavernas e grutas, formara terras que não constituíram um atrativo para a implantação de grandes fazendas destinadas à agropecuária, embora algumas delas tenham obtido sucesso. Prevaleceu, porém, uma área bastante antropizada, devido ao cultivo de pastagens e aos tratos agrícolas, com pastos, capoeirões, entremeados com pequenas e esparsas manchas remanescentes de vegetação natural – matas ciliares, mata de galeria, cerradão –, principalmente nos terrenos de declives e encostas e naqueles de difícil acesso pelas cotas altimétricas mais elevadas.

O modo de vida das populações locais era e permanece ainda essencialmente rurícola. Esse modo de vida é determinado pelo quotidiano e pelas práticas culturais, pelas percepções da natureza e pela condição de morador do sertão, com o plantio de milho, feijão, algodão, mandioca e cana-de-açúcar, pequena criação e a produção de farinha, queijos, leite e de rapadura.

Além disso, de 1970 a 1990, a área caracterizava-se pela fragilidade econômica dos pequenos agricultores que procuravam na exploração do ouro algum rendimento. As práticas bastante rudimentares davam, contudo, um retorno mínimo para os agricultores, pois a atividade, há algumas décadas, já denotava declínio. Este território, a despeito da povoação antiga, consolidou uma frágil articulação com o centro e a capital de Goiás, apresentando grande carência de infraestrutura, baixos índices de desenvolvimento humano-IDH, quando comparados com a média do Estado. Para ilustrar esta afirmação, os dados de 2002, do Anuário Estatístico do Estado de Goiás (SEPLAN, 2003) de alguns municípios, no que diz respeito ao número de ligações da rede de esgoto da SANEAGO apontam: em Minaçu 742 ligações, em Niquelandia, 26, e nos municípios de Alto Paraíso de Goiás, Campinaçu, Colinas do Sul, Cavalcante e Uruaçu o fenômeno sequer existe. No que concerne ao IDH há variações entre os municípios: Alto Paraíso de Goiás, 0,738, Campinaçu, 0,733, Colinas do Sul, 0,671, Cavalcante, 0,609, Minaçu, 0,749, Niquelandia, 0,739 e Uruaçu, 0,738. O IDH de Goiás, em igual período, foi de 0,776 e os municípios do Norte Goiano aqui representados estão aquém desse índice. Estes dados permitem nomear a região do Norte Goiano de território precário. (Almeida, 2005a)

Também, o Norte Goiano não conheceu, de forma efetiva, o processo de inserção na expansão da fronteira agropecuária e de sua modernização, parcialmente freada pelos limites estabelecidos pelo Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros e pelo relevo mais movimentado. As populações locais não conseguiram avanços decorrentes de seu modo de vida e estreita relação com a natureza. Este elementos em parte explicam como se esboça a identidade sertaneja naquele território onde é tênue o limite entre cultura e natureza e as sociedades são dinâmicas, mesmo quando ameaçadas, na análise de Martins (1997).

As transformações

A represa e a Usina Hidrelétrica, cuja construção levou aproximadamente 15 anos, foram gradualmente configurando outra paisagem. Técnicos, barrageiros, maquinários, pesquisadores, veículos pesados e leves, sons de motores, de dinamite, de mando, o pó da poeira com o canteiro de obras e o trânsito intenso, tudo em constantes deslocamentos inseriram-se na paisagem em mudança. Acampamentos espalharam-se pelas imediações da obra ocupando o cerrado e áreas de pastagens.

Dos grupos indígenas que ali dominavam até o século XVIII restaram os Avá-Canoeiro ocupando os municípios de Colinas do Sul, Minaçú e Niquelandia. É bom salientar que uma boa parte de suas terras fora inundada e, após a construção do Lago da UHE da Serra da Mesa, os seis indivíduos sobreviventes desse grupo foram confinados em uma reserva indígena com uma superficie de 38.700 ha (vide Figura 1). Contudo, Pequeno (2005) aponta que, quase dez anos após a demarcação, a homologação desta reserva indigena Ava-Canoeiro ainda não se concretizou, pois Furnas contesta os direitos indígenas sobre a terra, a despeito destes serem garantidos pela Constituição.

Não resta dúvida de que a escolha do local para a construção do Lago da UHE Serra da Mesa considerou, também, esses fatores de vazio populacional. O processo, as desapropriações e os impactos ambientais, políticos e econômicos decorrentes da construção da Usina Hidrelétrica enfrentariam, neste contexto, poucos conflitos *in situ.*

Na visão de Andrade (2002), as mudanças já estavam em curso desde a "Marcha para o Oeste" e a Usina Hidrelétrica configurou-se como indutora de um processo que era irreversível. Vejamos como nestas mudanças a fronteira materializou-se para as populações sertanejas do Norte Goiano.

Depois que a represa foi concluída, as águas submergiram as várzeas aluvionais tidas como as melhores terras para agricultura. As tradicionais áreas de garimpo foram inundadas. Os vales, áreas anteriormente ocupadas por cerrado, as cavernas, as estradas, as pontes, os roçados, as fazendas, os engenhos, os currais, os cemitérios foram substituídos por um imenso espelho d'água. Essa represa é orgulhosamente apresentada nos folhetos de turismo como a "maior do Brasil em volume armazenado".

A construção do Lago e da Usina Hidrelétrica de Serra da Mesa implicou em uma mudança drástica na paisagem local. A Hidrelétrica, na concepção de seus idealizadores, tornou-se o sujeito daquele ambiente, isto é, do sistema elétrico. Ao contrário de interferir no meio de vida das populações afetadas, a obra foi considerada pelos idealizadores como sendo afetada ela própria por ambiente que incluía essas populações. Isso não foi diferente do fato anteriormente ocorrido com a construção da Hidrelétrica de Xingu. Sobre essa Hidrelétrica e seu local, os documentos oficiais referiam-se "a ocorrência com frequência de indígenas na área do empreendimento". Com esta percepção, conforme comentário pertinente de Castro e Andrade (1988), distorce-se o fato de obras hidrelétricas estarem "ocorrendo" com frequência em áreas indígenas.

Desta forma, outras relações e modos de ver o território tiveram de ser estabelecidos com o "chegante", o empreendedor, o técnico da Usina Hidrelétrica, que induziram novas concepções de vida, sobretudo em relação à mudança social. As terras, geralmente de preço inferior àquele de demais regiões goianas, revalorizaram-se e atraíram grileiros. Em busca de terras de localizações privilegiadas, os fazendeiros, principalmente paulistas, compraram áreas de cerrado nas imediações do Parque Nacional da Chapada dos Veadeiros, formando um corredor entre o Parque e o Lago. Outros investidores, vindos principalmente de Brasília e Goiânia, cobiçaram as margens do Lago para construírem residências secundárias, condomínios e empreendimentos turísticos. A fronteira estava materializada nas obras do lago e da Usina Hidrelétrica, nas pessoas recém-chegadas,

e nas relações sociais novas, posto que mesmo as velhas relações sociais foram modificadas pela alteridade.

De fato, a fluidez da fronteira permite-nos considerar sua existência no Norte Goiano como momento no qual ocorreu a instauração do novo, com o complexo da Usina Hidrelétrica e suas implicações socioespaciais. Como afirma Bhabha (2003, p.19), "encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e de identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão".

Antes da construção da UHE Serra da Mesa, as expectativas foram enormes em relação ao projeto em si, geradas por boatos contraditórios. Havia, conforme Andrade (2002, p.186), "esperança de criação de empregos e de melhoria econômica incrementada pelas obras e o medo de se perder elementos paisagísticos culturais" relacionados com seu território identitário. Entretanto, as obras tiveram uma duração efêmera e não foram suficientes para dinamizar a economia local.

De acordo com levantamento feito por Rigonato (2005), em 2004, no povoado de Vila Borba, distante 8 km do Lago da Serra da Mesa, no universo de doze entrevistados apenas um morador mencionou o emprego como uma das mudanças ocorridas com a UHE. Porém, pelo menos cinco lavradores mudaram de profissão e atualmente são agente de saúde, doméstica, diarista, comerciante e cabeleireiro. Dois antigos pecuaristas hoje trabalham um no comercio e o outro na serralheria e ainda mantêm a propriedade rural. Entre os aspectos positivos, a população destacou a facilidade de transporte com a melhoria da estrada que acessa a sede do município – e coincidentemente liga também a sede ao Lago –, aumento dos turistas praticantes da pesca esportiva e a energia elétrica.

Esses moradores são mais sensíveis a comentarem sobre suas perdas. Em pesquisa coordenada por Almeida, em 2005, em Campinaçu, falar sobre o Lago é a ocasião para lamentar o desaparecimento das terras férteis submersas. Em Vila Borba e Minaçu, os moradores relembram como morreu uma parcela significativa de seus rebanhos com uma epidemia de raiva bovina, transmitida pelos morcegos surgidos após a inundação de seu habitat natural. Em Campinorte, logo que o Lago começou a se encher, havia uma expectativa do alcance do nível das águas para 460 me-

tros, o que provocou uma corrida para a compra de terras e a construção de casas para as proximidades daquela cota prevista. Todavia, isso não se concretizou, gerando frustrações e prejuízos para os investimentos turísticos. Houve, também, perda ecológica com o desaparecimento da anta e do veado, há pouca capivara e há predominância do peixe tucunaré. Em Vila Borba, os moradores apontam como mudanças também o sumiço de animais, o desaparecimento de madeira e de várias espécies consideradas medicinais – boa parte coberta pelo espelho d´água. Por todos estes municípios, o lamento dos moradores diz respeito ao relacionamento social, à falta de pessoas que abandonaram o lugar, às restrições impostas com o lago, como, por exemplo, a proibição de garimpo, as desapropriações que, em alguns casos, nem chegaram a serem pagas e famílias ainda continuam morando de favor em terras alheias (Almeida, 2003)

Neste território de fronteira, nas palavras de Canclini (2000, p. 198), as "economias cruzadas, sistemas de significados que se intersectam e personalidades fragmentadas", as ações simbólicas cotidianas são a garantia da continuidade do grupo social que já estava estabelecido no local e servem para delimitar e reproduzir as fronteiras culturais com outros grupos em função do acesso desigual aos símbolos. No território de fronteira imposta pela construção da Usina Hidrelétrica se encontra a linha imaginária que define as diferenças culturais e simbólicas entre os moradores tradicionais do local e os "chegantes".

As transformações vão bem além da escala local da instalação do empreendimento, englobando escalas como o município, o estado, a região e o país. Estas diferentes escalas não constituem um *continuum,* mas níveis imbricados ou superpostos.[1] Nesta análise estamos considerando somente os territórios próximos ou identitários (os povoados, as comunidades, o município) a despeito de termos clareza de que a UHE Serra da Mesa vincula esses territórios aos territórios mais vastos, seja pela VBC, sua proprietária, seja pelos consumidores de sua energia espalhados pelo Nordeste e

1 Em texto anterior (2004) referimo-nos à teoria dos "territórios empilhados" proposta por Yves Lacoste (1993) para explicar a relação hierárquica existente entre o local e o município, entre este e o estado e assim sucessivamente.

Centro-Sul.[2] A região, denominada Norte Goiano, é a conjunção entre os territórios próximos e distantes, isto é, um mais da vivência e de deslocamentos frequentes e o outro mais abstrato, portador de uma percepção subjetiva. Conforme já foi dito anteriormente, a região do Norte Goiano, apropriada pela lógica do capital industrial-financeiro, tornou-se o território do Lago da UHE Serra da Mesa.

A construção de alteridade

De acordo com Giménez (2000), a identidade é criatividade permanente e exploração contínua, o que implica em uma dialética de continuidade e troca; e esse autor ressalta que na nossa época a identidade já não pode fundar-se exclusivamente no culto às próprias raízes e tradições sob pena de perecer-se por asfixia.

O grau de pertencimento ou de identidade dos habitantes de um dado território, para Bassand (1990), possibilita estabelecer a seguinte tipologia:

1. os apáticos e os resignados: atitude passiva e por não se identificarem com os interesses locais e territoriais;
2. os migrantes potenciais: aqueles que não veem perspectivas de realizações de seu projeto pessoal naquele território e estão buscando ocasiões para migrarem;
3. os modernizadores: são aqueles adeptos de todas as formas de modernização. Este tipo geralmente forma a parcela dos bem sucedidos na política e na economia local e são quase sempre depreciadores do patrimônio e da história local que consideram como tradições obsoletas e retardatárias;
4. os tradicionalistas: dotados de uma identidade histórica, patrimonial e emblemática muito forte, são os que reivindicam um projeto territorial consistente para congelar a região em seu estado

2 De acordo com FURNAS, gerando 1.275 MW de energia, a UHE Serra da Mesa tornou-se indispensável ao atendimento do mercado de energia elétrica do Sistema Interligado Sul, Sudeste e Centro-Oeste e é o elo da Interligação Norte-Sul.

de desenvolvimento atual, ou seja, em reconstruí-la segundo um modelo antigo de caráter mítico;

5. os regionalistas: são os que preconizam o desenvolvimento autônomo de sua região a qualquer preço e mediante o recurso a qualquer meio, uma vez que consideram asfixiante o centralismo estatal.

Esses cinco tipos de identidades territoriais têm suas representações no Norte Goiano, assumidas por diferentes grupos sociais, e revelam uma dada consciência socioespacial. Grosso modo, os apáticos e possíveis migrantes são encontrados entre os pequenos agricultores, antigos garimpeiros e a geração de jovens nativos. Os regionalistas e os modernizadores correspondem aos políticos, comerciantes e empresários de empreendimentos turísticos, enquanto os grupos sociais vinculados às atividades extrativistas e com uma relação mais íntima com o cerrado incluem-se naquelas dos tradicionalistas.

Também, cabe ressaltar, que elas são dinâmicas e representam tempo, visão de mundo e como se veem os atores sociais em um dado momento econômico e político. Os territórios identitários são espaços e temporalidades necessariamente móveis, conforme já foi dito, porque eles se definem e se legitimam pela fronteira de outros territórios culturais.

Cremos que não seria exagero cogitar, nesses territórios, sítios potenciais de resistências, intervenção e de tradução decorrentes das estratégias de diferenças. Identidade de resistências (Castells, 1999, p. 24) "pelos atores que se encontram em condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo, assim, trincheiras de resistência e sobrevivência". Com muitas pessoas chegando ao Norte Goiano, por exemplo, a população, local, passou a reivindicar uma identidade diferenciada. Os ambientalistas introduziram o termo "nativo", referindo-se a distintos grupos que tradicionalmente viviam naquela região. No início rejeitado, atualmente o autorreconhecimento como nativo é valorizado pelas populações locais.

Além da citada revalorização da condição de ser nativo, ressalta-se, como uma forma de identidade de resistência, a singular negação da inser-

ção do Lago às práticas sociais e culturais locais. O Lago existe para quem é de “fora”, que o busca e frequenta para seu lazer/sua pescaria, permanecendo, para a população anteriormente territorializada, a continuidade de formas de lazer associadas às comemorações e festas, conforme as estações do ano e atividades de plantio e colheita.

As resistências evidenciam-se ainda nos eventos de *Povos do Cerrado* já na sétima edição, acrescidos de feiras, encontros gastronômicos em Minas Gerias, Distrito Federal e Goiás. São encontros periódicos orquestrados por iniciativa das ONG’s, com o apoio institucional, nos quais produtos de extrativismo, artesanato, alimentos, manifestações folclóricas são exibidos como uma legitima cultura de resistência. O discurso é reforçado por regulares divulgações de “Carta dos Povos do Cerrado”, denunciando a grave e acentuada destruição afetando os extrativistas e agroextrativistas, para reivindicar políticas de proteção e conservação do ecossistema como patrimônio nacional. Culturalmente, estas estratégias constituem o fundamento para um novo tipo de “localismo”, que não é autossuficientemente particular, mas que surge de dentro do global, sem ser simplesmente um simulacro deste. (Hall, 2003)

A dinâmica presente nos territórios de fronteira social faz com que as identidades fundadas sobre a resistência possam esfumaçar e tornarem-se fluidas, de acordo com as temporalidades. Nesta fronteira, a alteridade se entende como o reconhecimento da existência do Outro, aquele que é semelhante ao Eu e, também, aquilo que é exterior ao Eu. A fronteira criada pelo lago e pela Usina da Hidrelétrica da Serra da Mesa é, consequentemente, o espaço da alteridade do Eu e do Outro.

À guisa de conclusão

Procuramos, neste capítulo, clarear o processo de persistência e/ou de reconfiguração identitária ‘sertaneja’, em um território precário e, simultaneamente, de fronteira social, induzido pela construção do Lago e da usina hidrelétrica da Serra da Mesa no Norte do Estado de Goiás.

A identidade, nos lembra Haesbaert (2001), depende profundamente dos constructos referentes a determinados recortes geográficos, tenham

eles um caráter mais concreto ou mais abstrato. Todo esse universo, pela sua dinâmica histórica e política, nos revela o território, resultado da valorização e da apropriação do espaço, contendo uma valorização simbólica, identitário-existencial. Esse território é visto como local de confronto das manifestações dos grupos sociais, neste caso em discussão das populações tradicionais do Cerrado do Norte Goiano, na recomposição contínua de seus espaços de interações, segundo suas necessidades e seus desejos, e das formas objetivadas e programadas de uso e gestão do Cerrado.

Os territórios identitários, pela análise feita, são envolvidos numa relação de alteridade com a fronteira configurada na construção do Lago da UHE Serra da Mesa. Conforme a tipologia proposta por Bassand, moradores tradicionalistas, em sua maioria, hoje se confrontam com os modernizadores. Esse confronto configuraria a fronteira, também já discutida, entre o "Eu" e o "Outro", enfatizando que se existe "Eu" é porque este pode diferenciar-se do "Outro". Isso constitui o limiar tênue entre os interesses distintos tendo em vista um Norte Goiano percebido, primeiramente, pelo capital industrial-financeiro do Sudeste-Sul do país, interessado na produção de energia para seu consumo, e, atualmente, pelos investidores, empresários do turismo, da soja e do sorgo, assunto não abordado aqui. Para os grupos sociais de populações tradicionais, o território constitui um significante e um significado, pois este seria, segundo Giménez (2000), fonte de vida e de recursos, objeto de apego afetivo, espaço no qual o passado e a historia imprimiram suas marcas, uma paisagem, mas, também, uma área geopoliticamente estratégica por constituir-se um recorte político-administrativo.

Face às investidas exteriores, à condição de território de fronteira, mutações estão em curso nos territórios identitários. Insistimos aqui, pois, em uma afirmação anterior (Almeida, 2003). Há uma persistência de identidades socioterritoriais em formas modificadas e segundo configurações novas. Assim, por exemplo, no território limítrofe àquele do lago e da UHE da Serra da Mesa, para as populações Quilombolas-Kalunga, ele perdeu seu caráter totalizador, deixando de ser um horizonte de orientação unívoca para a vida cotidiana das pessoas e dos grupos. Hoje tais grupos preocupam-se com as relações que se fortalecem com os territórios distantes: estas se consolidam devido à busca de núcleos urbanos para a educação dos

filhos, à procura do dentista, à ida ao médico ou à agência bancária para receberem as aposentadorias, à chegada crescente e esperada dos turistas vindos até mesmo do exterior e à passagem dos esporádicos compradores de geleias de frutos do cerrado, à participação em feiras em outros municípios e estados.

Assim, se borram e embaçam as fronteiras. Também, o próprio pertencimento socioterritorial tende a fragmentar-se, tornando-se multifocal. Para muitos indivíduos, o pertencimento esgarça-se por uma prolongada ausência de seus lugares, por razões diversas, e, para outros, por exemplo, pelos processos desterritorializantes/reterritorializantes na relação com grupos de outros territórios.

À luz dos autores consultados, e de nossas próprias pesquisas, emerge a compreensão do territorio identitário no contexto em questão. Para tanto, procuramos adotar o ponto de vista de Martins "fronteira de cultura e de visões de mundo", o de Bhabha considerando a fronteira o tecido de ligação que constrói a diferença, e concordando com Bonnemaison e Cambrezy em interpretá-la como certa forma de estar no território. Enfim, a fronteira social como lugar de passagem pode, também, se constituir para que as identidades, situadas de parte a outra de seus limites, se oponham ou se mesclem. Modelam-se, pois, entre-territórios, culturalmente mais híbridos, graças às construções de novas identidades.

Referências

ALMEIDA, M. G. A captura do cerrado e a precarização de territórios:um olhar sobre sujeitos excluídos. In: ALMEIDA, M. G. (Org.). **Tantos Cerrados**. Goiânia: Editora Vieira, 2005a. p. 321- 347.

ALMEIDA, M. G. "Fronteiras, Territórios e identidades". **ANPEGE**, ano 2, p. 103-114, 2005b.

ALMEIDA, M. G. A Reinvenção da Natureza. **Espaço e Cultura**, n. 17 e 18, p. 41-54, jan.-dez. 2004.

ALMEIDA, M. G. Cultura Ecológica e Biodiversidade. **Mercator**, Ano 2, n. 3, p. 71-82, 2003.

ANDRADE, S. M. **O patrimônio histórico arqueológico de Serra da Mesa:** a construção de uma nova paisagem. Tese de Doutorado. Departamento de Geografia, USP, 2002. 298 p.

AUBERTIN, C. (Org.). **Fronteiras**. Brasília, Editora Universidade de Brasília/UnB-ORSTOM, 1988. 250 p.

BHABHA, H. **O local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2003. 395 p.

BARREIRA, C. C. M. A. **Região da Estrada do Boi**: usos e abusos da natureza. Goiânia: Editora da UFG, 1997. 223 p.

BASSAND, M. **Cultures et régions d´Europe**. Lausanne/Suisse: Presses Polytechniques et Universitaires Romandes, 1990. 201 p.

BERQUE, A. Paysage-empreinte, paysage-matrice: éléments de problématique pour une géographie culturelle. **L´ espace géographique**, v. 19, n. 1, p. 33-36,1984.

BONNEMAISON, J.; CAMBREZY, L. La Lien entre frontierès et identités. **Géographie et Cultures**, Paris, n. 20, p. 7-18, 1996.

CANCLINI, N. G. Escenas sin território:cultura de los migrantes e identidades em transición. In: ARCE, J. M. V. (Dir.). **Decadência y auge de las identidades**. Cultura Nacional, identidade cultural y modernización. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, 2000. p. 191-208.

CASTELLS, M. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. 617 p.

CASTRO, E. Viveiros; ANDRADE, L. M. M. de. **As hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas**. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.

CLAVAL, P. **La géographie culturelle**. Paris: Nathan, 1995. 384 p.

COSGROVE, D. Works of Meaning: Cultural Geography and the Imagination. In: FOOTE, K. et al. (Dir.). **Re-Reading Cultural Geography**. Austin: The University of Texas Press, 1994. p. 387-395.

DEL RIO, J. M. V. **Fronteras, territorios e identificaciones colectivas**. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1998. 289 p.

ESCOBAR, A. **El final del salvaje**. Naturaleza, cultura y política en la antropologia contemporánea. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia/CEREC, 1999. 418 p.

FAY, C. Goupes et territoires au Maasina (Mali). Logiques du contrat et logiques de la force. **Géographie et Cultures**, Paris, n. 20, p. 31-44, 1996.

GARCIA, A. S. Epistemologia del concepto frontera en el pensamiento latino americano. In: ZEA, L.; TABOADA, H. (Dir.). **Latinoamérica en la globalización y el tercer milenio**. México: Instituto Panamericano de Geografia e Historia; Fondo de Cultura Econômica, 2002. p. 56- 79.

GIMÉNEZ, G. Território, cultura e identidades. La región sociocultural. In: BARBERO, J. M.; ROCHE, F. L.; ROBLEDO, A. (Dir.). **Cultura y Región**. Bogotá: Ces/ Universidad Nacional /Ministerio de Cultura, 2000. p. 87-132.

HAESBAERT. R. Território, Cultura e Des-Territorialização. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (Org.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 115-144.

HALL, S. **Da diáspora**. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434 p.

HOUAISS, A. et al. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Rio de Janeiro: Objectiva, 2001. 2566 p.

LACOSTE, Y. Préambule/Etat-Nation/Pétrole. **Dictionnaire de géopolitique**. Paris: Flammarion, 1993.

LE BERRE, M. Territoires. In: BAILLY, A.; FERRAS, R.; PUMAIN, D. (Dir.). **Encyclopédie de Géographie**. Paris: Economica, 1992. p. 617- 638.

MARTINS, J. S. **A fronteira**. A degradação do Outro nos confins do humano. São Paulo: HUCITEC, 1997. 213 p.

PALACÍN, L.; MORAES, M. A. **História de Goiás (1722-1972)**. Goiânia: Ed. da Universidade Católica de Goiás, 1989. 158 p.

PEQUENO, L. A. Terra Indígena Aná Canoeiro. Demarcação indefinida: risco de sobrevivência étnica. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília, n. 2, p. 171-182, 2005.

RIGONATO, V. **O modo de vida das populações tradicionais e a inter-relação com a paisagem do Cerrado da microrregião da Chapada dos Veadeiros**. Dissertação de Mestrado (Geografia), Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, 2005. 259 p.

SAUER. C. O. Cultural Geography. In: **Encyclopedia of the Social Sciences**, vol. VI, New York: Mac Millan, 1996 [1931].

SEPLAN. **Anuário Estatístico de Goiás**. Governo de Goiás, 2003.

VIGNAUX, G. ; FALL, K. Processus cognitifs, processus culturels, du language et de la culture comme jeux sur “les frontières”. In: TURGEON, L.; LÉTOURNEAU, J.; FALL, K. (Dir.). **Les espaces de l`identité**. Québec: Les Presses de I`Université Laval, 1997. p. 302-313.

A paisagem sonora da Ilha dos Valadares: percepção e memória na construção do espaço

Marcos Alberto Torres e Salete Kozel

Introdução

Ilha dos Valadares, município de Paranaguá, Paraná, Brasil. Um lugar marcado pelas pessoas que tocam, dançam e divertem-se com o fandango, uma manifestação cultural de música e dança presente nas comunidades tradicionais do litoral Norte do Paraná e litoral Sul de São Paulo. Os instrumentos musicais utilizados no fandango são fabricados artesanalmente com uma madeira denominada "caxeta" (*Tabebuia cassinoides (Lam.) D.C.*), sendo eles: a rabeca (Figura 1), a viola (Figura 2) e o adufo (Figura 3). Além desses instrumentos

há também os tamancos (Figura 4), que são utilizados pelos homens que dançam o fandango, denominados "batedores" por cumprirem a função de marcar os ritmos das músicas com as batidas de seus tamancos de sola de madeira, sobre o tablado de madeira, base onde acontecem as danças.

1

2

3

4

Figura 1 – Rabeca
Foto: Flavio Rocha, 2006

Figura 2 – Violas em construção
Foto: Maria Fernanda Cordeiro, 2006

Figura 3 – Adufo
Foto: Flavio Rocha, 2006

Figura 4 – Tamancos de fandango sobre o tablado de madeira
Foto: Flavio Rocha, 2006

Entre os praticantes de fandango que habitam a Ilha dos Valadares, algo que chama a atenção é o fato de a maioria deles ser oriunda de outras localidades. O fandango, por sua vez, faz parte de suas vidas, sendo que eram comuns entre os povos caiçaras,[1] até por volta da década de 1970, os *pixilhões*, ou *pixiruns*, que consistiam em mutirões organizados para a colheita ou preparo da terra, seguidos de um baile de fandango oferecido pelo dono das terras, aos amigos que participavam do trabalho. Atualmente, devido às predominantes relações urbanas de trabalho, o *pixilhão* deixou de existir, e o fandango acontece apenas nos ensaios dos grupos, e em bailes or-

1 Caiçara é o termo utilizado para designar aqueles que habitam as regiões litorâneas do Brasil e que vivem em contato direto com a natureza através da pesca e das roças de subsistência. Para Diegues (2006, p. 15), a cultura caiçara é parte da cultura crioula ou cabocla, fruto do aporte cultural dos europeus, negros e índios.

ganizados por associações, clubes, ou até mesmo pelo poder público, como o baile que acontece uma vez por mês durante todo o ano no Mercado do Café da cidade de Paranaguá, organizado pela prefeitura do município.

As águas do rio Itiberê separam Valadares do centro urbano da cidade de Paranaguá, e a ponte sobre esse rio é o principal canal de ligação entre os dois lugares. A passagem de automóveis sobre a ponte é proibida,[2] o que contribui para que Valadares possua uma paisagem sonora[3] diferente da cidade que está do outro lado das águas, visto que a paisagem sonora *lo-fi*[4] da cidade comporta sons específicos de um centro urbano, como os motores dos meios de transporte e buzinas, dentre outros, que se somam aos advindos dos aparelhos de som das lanchonetes concentradas próximo ao início da ponte, que reproduzem de maneira concomitante as músicas que tocam nas principais rádios FM's da cidade. Já na paisagem sonora *hi-fi* da Ilha dos Valadares é possível ouvir os sons da natureza, como os sons das águas do rio que a banha, os sons dos pássaros, do vento, além, é claro, dos sons das pessoas que caminham e conversam, e das bicicletas que por lá circulam. Aos finais de semana é possível ainda ouvir em algumas residências sons de rabecas ou violas sendo afinadas ou tocadas. Além da paisagem sonora, é perceptível também o ritmo de vida mais lento que envolve sua população, o que concede ao visitante a impressão de que se "voltou no tempo", ou ainda que se esteja em um lugar muito distante de qualquer

2 Apesar da largura da ponte possibilitar a passagem de automóveis, a entrada de carros na ilha é proibida pelo fato de que a estrutura da ponte não suporta um tráfego intenso de veículos, o que restringe seu uso para pedestres, e abre exceção para os serviços de utilidade pública, como veículos oficiais, ambulâncias, carros da polícia, entre outros.

3 Murray Schafer utilizou o termo *soundscape* (paisagem sonora), conforme descrito no prefácio do seu livro "O ouvido pensante" (Schafer, 2001), para referir-se ao ambiente acústico. Nessa perspectiva, será entendida aqui como o conjunto de sons que compõem um lugar.

4 Os termos *hi-fi* e *lo-fi* (alta fidelidade e baixa fidelidade) são propostos por Murray Schafer, e podem ser aplicados para a compreensão da sobreposição dos sons que caracterizam distintas paisagens sonoras. Segundo Schafer (2001, p. 71, 72): "A paisagem sonora *hi-fi* é aquela em que os sons separados podem ser claramente ouvidos em razão do baixo nível de ruído ambiental. Em geral, o campo é mais *hi-fi* que a cidade, a noite mais que o dia, os tempos antigos mais que os modernos. Na paisagem sonora *hi-fi*, os sons se sobrepõem menos frequentemente. [...] Em uma paisagem sonora *lo-fi*, os sinais acústicos individuais são obscurecidos em uma população de sons superdensa. [...] Há fala cruzada em todos os canais, e para que os sons mais comuns possam ser ouvidos eles tem de ser intensamente amplificados".

centro urbano. As pessoas que circulam pelas ruas estreitas da ilha a pé ou de bicicleta, o cheiro das águas e os sons da natureza e das pessoas caminhando e/ou conversando, são alguns dos elementos constituintes dessa paisagem. Nos finais de semana, compondo essa paisagem, é comum ver senhores carregando suas violas, rabecas ou adufos, e senhoras trajando vestidos coloridos, todos se dirigindo a algum ensaio ou baile de fandango.

A Ilha dos Valadares enquanto lugar de moradia dos tocadores[5] de fandango deve ser pensada a partir da origem e da formação de seu povo, sua gênese, e sua paisagem. Para isso, a atenção deve estar voltada a cada indivíduo, ao grupo e ao que os une, e a cada detalhe da paisagem do lugar.

Quando um lugar é pensado por meio da sua cultura, mais características são atribuídas à sua identidade. A cultura, definida por Claval como "a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte" (Claval, 2001, p. 63), imprime na paisagem suas marcas, ao passo que traz em si as marcas da paisagem. Ao pensar a paisagem sonora, deve-se levar em conta a diversidade de sons presentes num lugar, e a relação destes com a cultura e com o lugar. É na paisagem sonora que estão, além dos sons artificiais produzidos por máquinas e motores, as línguas, com seus diferentes sotaques e gírias, e as músicas. Estes elementos são produtos e produtores da paisagem sonora e esta age na memória das pessoas e nos significados e valores que as pessoas atribuem aos lugares.

O presente trabalho apresenta uma síntese da pesquisa realizada pelos autores entre os anos de 2007 a 2009 na Ilha dos Valadares. Contou com a participação de cinco mestres[6] de fandango, sendo quatro originários de localidades distintas, e um da própria Ilha dos Valadares. Os tocadores selecionados para a pesquisa foram:

---

5 Tocador é o nome dado pela comunidade caiçara aos músicos que executam o fandango. Quando os tocadores são também repassadores das técnicas dos instrumentos, das batidas dos tamancos ou das danças a outras pessoas interessadas pela tradição, são também chamados de mestres.

6 A escolha dos mestres deu-se pelo fato de participarem da manutenção da cultura caiçara, partindo do pressuposto de que a imersão no meio sonoro concede maior percepção da paisagem sonora.

- Gerônimo dos Santos: com 64 anos de idade, é natural da Ilha do Borrachudo (Paraná), onde viveu até os vinte anos de idade até mudar-se para a Ilha dos Valadares. Toca viola e integra o grupo Pés de Ouro desde o ano 1999.
- Nemésio Costa: 59 anos de idade, natural da Vila Fátima, município de Guaraqueçaba no estado do Paraná. Mudou-se para a Ilha dos Valadares há vinte e dois anos. Integra o grupo Pés de Ouro, no qual toca viola ao lado do amigo Gerônimo dos Santos.
- Eloir Paulo Ribeiro de Jesus: também conhecido como Pôro, com 40 anos de idade, vive na Ilha dos Valadares desde 2003. Antes de mudar-se para Valadares vivia na cidade de Paranaguá, junto com sua mãe, num bairro próximo ao centro da cidade. Morou também em Curitiba por seis anos e em Brasília por um ano e meio. Integrante da Associação Mandicuéra de Cultura Popular, é o responsável por tocar adufo no grupo de fandango da associação;
- Eugênio dos Santos: 83 anos de idade, natural de Guaraqueçaba, Paraná. Mudou-se para Valadares aos vinte anos de idade. No fandango, foi tocador de viola e dançador. É conhecido entre os moradores da Ilha por ter ensinado os toques de viola e as danças a outros fandangueiros, e também por ter construído em seu terreno a casa de fandango, que por muito tempo foi local de diversão dos fandangueiros da Ilha dos Valadares. Parou de tocar fandango e frequentar os bailes em virtude de uma doença que contraiu que resultou na perda do movimento das pernas e dificuldade nos movimentos das mãos.
- Romão Costa: com 80 anos de idade, é o único dos entrevistados que nasceu e sempre viveu na Ilha dos Valadares. É fundador e integrante do Grupo Folclórico Mestre Romão, no qual dança e ensina aos mais jovens as marcas e as batidas do tamanco.

A pesquisa buscou estabelecer relações entre a paisagem sonora e elementos do universo simbólico[7] de cada morador entrevistado, a partir de

7 Na perspectiva de Ernst Cassirer, o homem é portador de um sistema simbólico, que é a capacidade de imaginação e inteligência simbólicas. Segundo ele, "não estando mais num

suas percepções e memórias acerca da Ilha dos Valadares enquanto espaço de moradia e espaço de representação, e a relação desta com suas localidades de origem, bem como com as localidades que ainda estabelecem contato. A paisagem sonora foi utilizada como subsídio à obtenção das paisagens da memória de cada entrevistado, na busca das representações que os mestres possuem acerca da Ilha dos Valadares, o que implica em uma apropriação específica do espaço e remete às ações que se estabelecem e se exercem nele, o que faz de Valadares um lugar que, mesmo próximo de um espaço urbano, comporta práticas tradicionais como o "fazer fandango", que envolve os mestres que refazem a prática aprendida ao longo de suas vidas, refeitas e rememoradas em Valadares, fazendo dessa ilha um lugar familiar.

Percepção, memória e linguagem: a construção do universo simbólico

Nos indivíduos repousam diferentes olhares e diferentes representações acerca do lugar. Seus olhares estão baseados em suas experiências e vivências, armazenadas e (re)significadas em suas memórias. Cassirer desenvolve a ideia de memória simbólica como sendo o "processo pelo qual o homem não só repete sua experiência passada, mas também reconstrói essa experiência. A imaginação torna-se um elemento necessário da verdadeira lembrança". (Cassirer, 1994, p. 89) Como elementos constitutivos da memória, Michael Pollak pontua primeiramente os acontecimentos vividos pessoalmente, e posteriormente os acontecimentos vividos pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer. (Pollak, 1992, p. 02)

Sendo a imaginação um fenômeno individual, vemos aqui a importância de se buscar no indivíduo respostas para a construção simbólica, que é erigida em partes no indivíduo e em partes no coletivo. Dessa forma, entende-se que os fenômenos que ocorrem no indivíduo são as sensações e as percepções, e no coletivo a construção simbólica, mediada pela ima-

---

universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são partes desse universo". (Cassirer, 1994, p. 48)

ginação e memória que se constroem no indivíduo e no grupo, resultando no espaço abstrato concebido da vida cultural.

Segundo Merleau-Ponty, "perceber no sentido pleno da palavra, que se opõe a imaginar, não é julgar, é apreender um sentido imanente ao sensível antes de qualquer juízo". (Merleau-Ponty, 2006, p. 63) A percepção do espaço inicia-se a partir da leitura da paisagem. É da paisagem que o indivíduo extrai suas percepções acerca do lugar, ao passo que (re)significa seus elementos.

As lembranças (instâncias da memória), ao passo em que são compartilhadas, contribuem na formação e reafirmação da cultura e do lugar. Paul Claval afirma que "o sentido de identidade de muitas coletividades sociais está ligado às paisagens da lembrança e da memória". (Claval, 2002, p. 22) As experiências com os elementos do espaço e com os grupos de convívio proporcionam o contato com o passado, e também a construção de identidades e a apropriação, construção e organização do espaço.

As experiências pessoais definem o primeiro contato com o mundo. É a experiência corporal que fornece a base à imaginação e à reconstrução/rememoração de fatos do passado. Por meio da experiência corporal pode-se perceber uma paisagem e resignificá-la a cada novo contato. Para Ecléa Bosi, cada imagem formada por um indivíduo é mediada pela imagem sempre presente do seu corpo, e o "sentimento difuso da própria corporeidade é constante e convive, no interior da vida psicológica, com a percepção do meio físico ou social que circunda o sujeito". (Bosi, 1994, p. 44) Dessa forma, o que se tem início nas experiências corporais culmina na construção da percepção, que se vincula às experiências compartilhadas entre as pessoas de um mesmo convívio social. A percepção e a memória integram o complexo das relações sociais e espaciais, e interagem nelas. Ambas, percepção e memória, são elementos de cada indivíduo e também da coletividade.

O fato de os mestres entrevistados serem oriundos de distintas localidades conduz à reflexão acerca das vivências de cada um. O presente trabalho considerou as práticas vividas em seus lugares de origem e a relação destas com o cotidiano vivido em Valadares, pois participam da construção identitária na Ilha dos Valadares. Lowenthal declara que "o passado é parte integrante de nosso sentido de identidade. [...] A identificação das fases

anteriores da vida de si mesmo é crucial não só para a integridade, mas também para o bem-estar". (Lowenthal, 1998, p. 79)

No passado, mesmo em localidades distintas, os mestres mantinham um mesmo modo de vida marcado pela agricultura e pela pesca, o que caracteriza a base da cultura caiçara. Além destes elementos, a vida com forte ligação com a água, a qual concedia não apenas parte da alimentação, mas também o contato com outras localidades e a comunicação com outras comunidades, identificava-os enquanto portadores de um mesmo modo de viver e agir. Por ser uma ilha, Valadares proporcionou a seus primeiros moradores, oriundos de outras localidades litorâneas, a continuidade do contato com as águas para alimentação, transporte e comunicação.

Além da familiaridade que a paisagem da Ilha dos Valadares proporcionou aos mestres de fandango que nela chegaram para habitá-la, o fandango, um dia praticado nos lugares de onde vieram, e agora refeito e compartilhado em Valadares, é um dos elementos culturais que os une na Ilha.

Um estudo da paisagem que comporte as experiências individuais e o universo simbólico cultural deve considerar também a comunicação estabelecida entre as pessoas que compõem essa cultura. Para isso, o estudo deve contemplar as percepções e as memórias, experienciadas individualmente e construídas no indivíduo e na coletividade, e a linguagem, que media a comunicação estabelecida entre os seres humanos.

No plano da paisagem sonora, a linguagem ganha destaque nas distintas línguas e sotaques, que se apresentam nas falas dos diferentes povos. Na linguagem encontramos os significados para cada coisa e para cada fato experienciado. Por meio dela a comunicação se estabelece e os valores culturais são construídos e repassados. É através da linguagem que se torna possível representar uma coisa distante fisicamente, ou ainda reapresentar um fato vivido.

Ao congregar pessoas oriundas de diferentes localidades, mas que mantinham semelhanças no modo de vida, a Ilha dos Valadares tornou-se o local de comunicação e compartilhamento das histórias de vida de cada um, além de ser o local onde novas histórias passaram a ser construídas pelo grupo que veio habitá-la. O compartilhamento das memórias se faz no diálogo entre as pessoas, nos fandangos realizados na Ilha, e no dia a dia de cada um dos seus moradores.

Na paisagem da Ilha dos Valadares, a qual comporta os valores culturais dos seus habitantes, estão expressos em seu complexo a percepção e a memória de seu povo, o que é fundamental para a construção do espaço e da identidade de cada um. Esses elementos somam-se à linguagem e interagem entre si, encontrando-se no universo simbólico, que se apresenta como base para os sentidos e significados, e para as relações existentes entre a paisagem sonora e a cultura.

Os procedimentos metodológicos

Com o intuito de trazer à tona elementos que estão presentes nas subjetividades das pessoas que fizeram de Valadares seu lugar de moradia, e os elementos construídos coletivamente na significação da Ilha, foram feitas observações por meio de participações em bailes e ensaios dos grupos de fandango, e coletadas entrevistas e mapas mentais. Assim, aspectos que fogem do campo visual da paisagem da Ilha dos Valadares passaram a ser revelados. As paisagens sonoras ganharam evidência, e elementos que compõem o universo simbólico da cultura caiçara apareceram, possibilitando o estabelecimento das relações entre paisagem e cultura.

O modo de entrevista utilizado foi o de entrevistas semiestruturadas, que combinam perguntas abertas e fechadas, por proporcionarem maior flexibilidade na execução das perguntas, possibilitando ao entrevistado desinibição para falar. Os entrevistados comportaram-se com naturalidade, sem demonstrarem preocupação com o tempo de duração da entrevista, ou mesmo com o que ou como responder as questões a eles colocadas, e isso vai ao encontro do que é proposto por Boni e Quaresma (2005, p. 75), que afirmam que “a entrevista deve proporcionar ao pesquisado bem-estar para que ele possa falar sem constrangimento de sua vida [...] e quando isso ocorre surgem discursos extraordinários”.

Os mapas mentais foram utilizados na perspectiva de auxiliar no levantamento de subsídios para a compreensão da relação entre paisagem sonora e cultura. Entendidos como “uma forma de linguagem que reflete o espaço vivido representado em todas as suas nuances, cujos signos são construções sociais” (Kozel, 2007, p. 115), os mapas mentais produzidos

pelos fandangueiros foram coletados de modo a buscar em cada indivíduo, através de uma representação não-verbal, elementos que retratassem o espaço vivido e as memórias sobre os lugares de cada tocador de fandango entrevistado, como complemento às informações obtidas nas entrevistas, ou mesmo para apresentar mais subsídios que fossem pertinentes à análise.

> O espaço não é somente apreendido através dos sentidos, ele referenda uma relação estabelecida pelo ser humano, emocionalmente de acordo com as suas experiências espaciais. Assim o espaço não é somente percebido, sentido ou representado, mas, também vivido. As imagens que as pessoas constroem estão impregnadas de recordações, significados e experiências. (Kozel, 2007, p. 117)

A metodologia Kozel foi aplicada na análise dos mapas mentais produzidos pelos entrevistados. Essa metodologia considera a interpretação das imagens com base em quatro etapas:

1. Quanto à forma de representação dos elementos na imagem;
2. Quanto à distribuição dos elementos na imagem;
3. Quanto à especificidade dos ícones;
4. Apresentação de outros aspectos ou particularidades.

As coletas de campo, compostas de entrevistas gravadas e coleta dos mapas mentais, compreenderam dois momentos, que ocorreram em dias distintos, com objetivos e dinâmicas conforme descritos abaixo:

Primeiro momento: coleta de informações pessoais e de lembranças acerca da Ilha dos Valadares e do lugar onde o entrevistado morava. Para as entrevistas, foi seguido o seguinte roteiro de perguntas:

1. Nome.
2. Idade.
3. Tempo de moradia na Ilha dos Valadares.
4. Em que lugar morava antes de morar em Valadares?

5. Como foi o dia da chegada em Valadares?
6. Qual a lembrança mais marcante vivida na Ilha dos Valadares?
7. Qual a lembrança mais marcante vivida no lugar de onde veio?

Após a gravação da entrevista foi entregue a cada entrevistado uma folha de papel A4 padronizada, contendo dois espaços pré-definidos de 18,5 cm por 13 cm cada um, e lhes foi pedido que fizessem em um dos espaços um mapa da Ilha dos Valadares, e no outro um mapa do lugar onde moravam. Juntamente com a folha era dada uma caneta, e cada entrevistado produzia as imagens, entregando-as ao concluir. Esses mapas mentais foram recolhidos no mesmo dia, logo após o término das entrevistas.

Segundo momento: coleta de informações sobre os sons que compõem a paisagem sonora da Ilha dos Valadares e do lugar onde moravam. Como no momento anterior, primeiramente foram feitas as gravações das entrevistas e em seguida a aplicação dos mapas mentais. Dessa vez, no entanto, as folhas para a produção das imagens foram deixadas com os entrevistados, para serem recolhidas somente no dia seguinte. As entrevistas basearam-se no seguinte roteiro de perguntas:

1. Dê exemplos de sons que existam na Ilha dos Valadares e que goste.
2. Existe algum som na Ilha dos Valadares de que não goste? Qual/quais?
3. Existem sons que goste que não haja na Ilha dos Valadares? Quais?
4. Em outros lugares fora dos Valadares existem sons que não gosta? Quais?
5. Nos bailes de fandango de onde morava, qual a música que mais marcou sua vida? Favor cantar um trecho.
6. E entre as músicas tocadas nos bailes de hoje, qual a mais marcante? (favor cantar o trecho da música) Por quê?

Após a gravação de cada entrevista, foram entregues duas folhas de papel A4 em branco para cada entrevistado, e lhes foi pedido que nelas

fizessem dois desenhos: em uma das folhas, um desenho do lugar onde morava, e na outra, um desenho da Ilha dos Valadares.[8] As folhas foram deixadas com cada tocador, e somente no dia seguinte os desenhos foram recolhidos.

A escolha dos entrevistados deu-se com base em dois critérios: 1) ser tocador e formador de grupos de fandango e/ou repassador do fandango; 2) ser morador da Ilha dos Valadares. Além desses critérios, a escolha dos tocadores deu-se de modo que fossem contemplados todos os grupos de fandango existentes em Valadares durante a pesquisa.[9]

Como exemplo da metodologia aplicada na análise dos mapas mentais, seguem as representações produzidas no segundo momento de coletas por Nemésio e Romão.

1. A primeira observação das imagens levou em conta as formas, sendo que os elementos selecionados foram: ícones, letras, mapas, linhas, figuras geométricas. Os ícones, tidos aqui como formas de representações gráficas através de desenhos; as letras como palavras que complementam as representações gráficas; e os mapas como forma de representação cartográfica que evidencia a espacialização do fenômeno representado. Dentre os elementos selecionados nas Figuras 5 e 6 estão:

1.1 – Mapas e letras: Romão representou a ilha na Figura 6, e, ao longo de sua imagem, inseriu informações da Ilha dos Valadares, como a quantidade de habitantes em 1936 e atualmente, e a extensão de terras secas que possui. Representou a saída do Rio da Vila no canto superior direito, desaguando no Rio Itiberê, que se encontra ao longo da lateral direita da imagem. Representou os manguezais, e também a área nos fundos do Mercado

8 Para Romão Costa, pelo fato de ele não ter vivido em outra localidade além da Ilha dos Valadares, foi solicitado que ele fizesse no primeiro momento apenas o mapa da Ilha dos Valadares, para, no segundo momento de coleta, o desenho de Valadares no passado em uma folha, e em outra o desenho de Valadares atualmente. Entretanto, no desenho do segundo momento ele fez uma única representação da Ilha dos Valadares, mas que incorporava a história e as transformações nela ocorridas ao longo do tempo.

9 No início da pesquisa havia três grupos de fandango na Ilha dos Valadares: o Grupo Folclórico Mestre Romão, o grupo Pés de Ouro, e a Associação Mandicuéra de Cultura Popular. No final do ano 2008 foi criado o Grupo de Fandango Mestre Brasílio, com tocadores que também integram o Grupo Folclórico Mestre Romão.
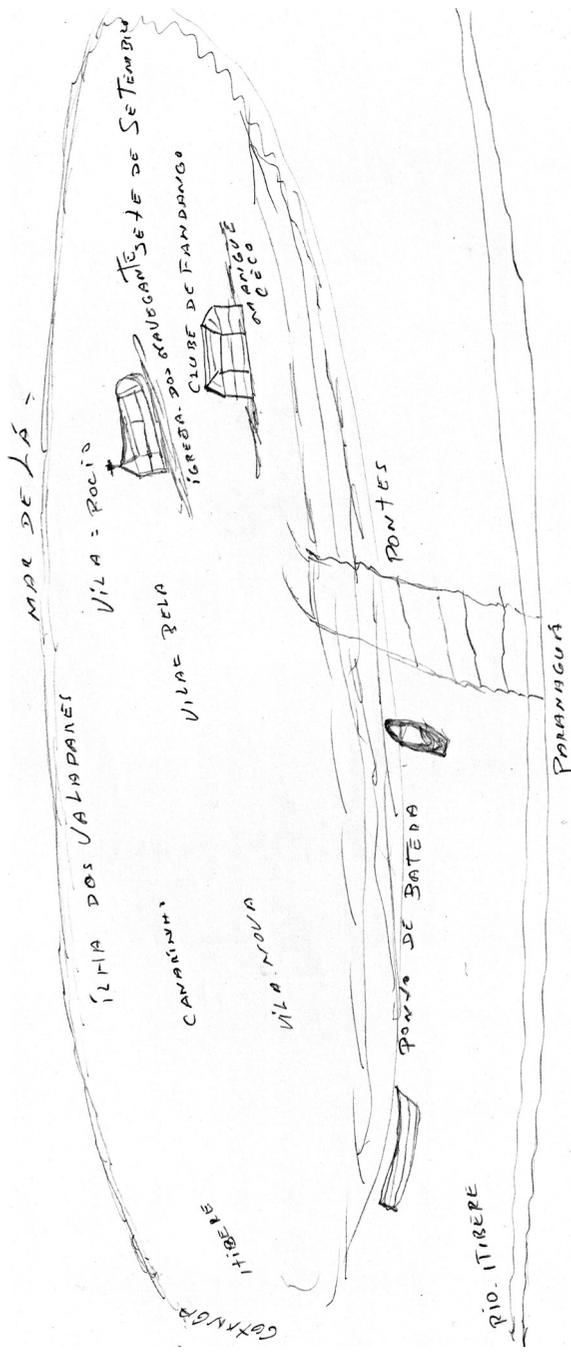
Figura 5: Mapa mental produzido por Nemésio

Figura 6: Mapa mental produzido por Romão.

das Ostras. Representou também o Rio dos Correia, os campos de futebol no interior do Valadares, a praça e a ponte (que chamou de passarela).

1.2 – Mapas, ícones e letras: Nemésio, em sua produção, destacou por meio dos ícones a igreja dos navegantes, o clube de fandango e canoas no Rio Itiberê. Foi também representada a ponte, o "mar de lá", a Cotinga, assim como os bairros da ilha.

2. A segunda classificação considerou como as formas estão dispostas na folha ao formar a imagem. Para tanto as imagens foram classificadas quanto ao aparecimento horizontal, de forma isolada, dispersa, ou em perspectiva. Os mapas aqui selecionados apresentaram disposição horizontal.

3. A fase da análise das imagens quanto à especificidade dos ícones, além de proporcionar um aprofundamento da leitura, apresentou maiores subsídios para a interpretação da paisagem sonora percebida por cada entrevistado. Em cada categoria analisada, foram descritos os elementos encontrados, e citadas as imagens que os contém.

3.1 – Representação dos elementos da paisagem natural
Água: ambas as imagens.
Manguezal: Figura 5.

3.2 – Representação dos elementos da paisagem construída
Ponte: ambas as imagens.
Campo de futebol: Figura 6.
Clube, casa de fandango: Figura 5.
Praça: Figura 6.
Posto de saúde: Figura 6.
Igreja: Figura 5.

3.3 – Representação dos elementos móveis
Canoa: Figura 5.

4. Apresentação de outros aspectos ou particularidades: dentro da proposta metodológica em questão, este tópico tem por objetivo fazer o levantamento e a análise das mensagens presentes nos mapas mentais.

Entre os aspectos evidenciados no grupo pesquisado, estão presentes ideias que remetem ao universo caiçara, como a presença constante das águas como canal de ligação entre as localidades, ou, fazendo contraponto com o coletado nas entrevistas, a água também como provedora de alimentos.

Cabe destacar também que nas representações nas quais aparecem as ilhas como figuras geométricas fechadas, como nas Figuras 5 e 6, seus autores preocuparam-se em representar os canais navegáveis no entorno da ilha.

Ficaram evidentes também ícones que indicam elementos da cultura, como para a religiosidade, para a qual foram utilizados ícones em forma de cruz, conforme representado na Figura 5. Locais onde acontecem os bailes de fandango, como o clube de fandango presente na Figura 5, são ícones que representam a arte. Barcos e canoas também foram representados, indicando um modo de vida ligado à água.

Os objetivos propostos para a coleta dos mapas mentais nas duas etapas foram atingidos, já que na primeira etapa foram espacializados os lugares solicitados, e, no segundo momento, foram revelados elementos da cultura caiçara e elementos que possuem sonoridades peculiares, como casas, campos de futebol, clubes, praça, igreja e rodoviária.

Nas representações de seus locais de origem, com exceção das produções de Eloir, ficou clara a ligação entre estes lugares e o atual local de moradia, o que pode indicar um passado que não está superado, mas reconstruído em outra localidade, que é hoje Valadares.

Dessa forma, com base nas entrevistas e nas representações espaciais dos mapas mentais, foram exploradas as memórias recentes e antigas. Nelas o elemento comum registrado pelos entrevistados foi a água. Para os moradores mais antigos, as representações da Ilha dos Valadares apresentaram semelhanças em suas formas, como demonstram as Figuras 5 e 6, nas quais Valadares aparece cercada por águas, o que pode indicar as memórias e as percepções de quem aprendeu a viver com o elemento água para alimentação, transporte, comunicação e economia.

Todavia, cabe ainda tecer relações entre os elementos evidenciados nos mapas mentais e os elementos presentes no universo simbólico caiçara, com os sons que os fandangueiros relataram em suas entrevistas. Dessa

forma serão buscadas respostas acerca da possível relação entre a paisagem sonora e a cultura caiçara.

A paisagem sonora e a cultura caiçara

A Ilha dos Valadares guarda particularidades que avivam as memórias dos entrevistados, que contribuem para que se sintam pertencentes àquele lugar. O fandango, desde o início da pesquisa, era o elo entre as pessoas selecionadas. No entanto, outras características mostraram-se também comuns, e o fandango apresentou especificidades, dependendo da localidade de origem de cada entrevistado.

A paisagem sonora da Ilha dos Valadares aparece, por sua vez, contendo o fandango, mas portadora também dos sons da natureza, representada nos mapas mentais e retratada nas entrevistas pelas águas dos rios e dos mares, nos quais os caiçaras se locomoviam e pescavam. Além das águas, as entrevistas e os mapas mentais desvendaram elementos que produzem sons próprios, que, por sua vez, incorporam-se à paisagem sonora dos lugares citados, no caso, a Ilha dos Valadares e as localidades onde morava cada entrevistado antes de mudar-se para lá.

Os sons advindos da natureza podem ser descritos pelos mencionados sons das águas, dos pássaros, dos animais terrestres e dos insetos.

A paisagem sonora percebida na Ilha dos Valadares pelos entrevistados mostrou especificidades que podem estar ligadas aos diferentes locais de moradia de cada um deles. Eugênio, Nemésio e Romão, que moram em áreas onde as ruas possuem calçamentos, e onde há certo fluxo de veículos automotores, citaram elementos que compõem sua paisagem sonora próprios do meio urbano, como as propagandas citadas por Romão, e os carros e motos citados por Eugênio e Nemésio. Para Eugênio Valadares é cidade, diferente da região de Guaraqueçaba onde morava que era sítio. Nas representações colhidas de Eloir e de Gerônimo por meio das entrevistas e dos mapas mentais, uma paisagem sonora mais próxima do natural foi retratada. Gerônimo denominou a região onde mora de "fundos da ilha", e afirmou que os "barulhos" que existem em Valadares estão nas regiões próximas à ponte. Nos materiais de Eloir, ficaram evidentes os sons das

matas, representados nos mapas mentais e relatados em suas entrevistas pelos sons dos animais que existem no interior da ilha. Para os demais entrevistados, a paisagem sonora natural foi uma evidência do passado, visto que mesmo os sons dos pássaros relatados por Romão eram de pássaros que estavam engaiolados na residência de seu filho. Na entrevista concedida por Eugênio, ao referir-se aos sons do lugar onde morava, ele explicou que os sons da natureza que ocorrem durante o dia diferem dos sons que ocorrem à noite, o que mostra sua percepção em relação às paisagens sonoras *hi-fi* e *lo-fi*. Para Nemésio, no entanto, os sons da paisagem sonora natural encontram evidências nos relatos sobre seu trabalho, no qual mantém contato direto com as águas e com comunidades distantes, onde os sons das águas e dos demais elementos da natureza podem ser percebidos, pela distância estabelecida entre as comunidades e a cidade.

Os sons dos meios de transporte que foram citados nas entrevistas não foram mencionados com reprovação. No entanto, duas categorias de meios de transporte foram lembradas: os meios de transporte aquáticos e os meios terrestres. Entre os aquáticos estão a canoa, a canoa de motor e o barco. Entre os terrestres os carros e as motos.

Os sons das pessoas também foram lembrados: Eugênio disse gostar do barulho de pessoas, e ainda citou o grito como um meio de comunicação usado antes do telefone; Eloir discorreu brevemente sobre o sotaque caiçara.

Os barulhos incômodos citados estão relacionados aos que passam por um processo de amplificação, visto que Romão citou as propagandas ambulantes que anunciam a venda de produtos. Eloir citou as músicas eletrônicas tocadas em discotecas, que produzem um som grave e repetitivo capaz de ser ouvido à distância, embora isso não exista em Valadares. Eloir citou também os aparelhos de som eletrodomésticos de alguns moradores da Ilha, que os ouvem em alto volume. O mesmo evento foi citado por Nemésio. Já Gerônimo citou o barulho dos bailes, pois para ele o baile é bom só quando se está lá para se divertir, mas não para morar próximo.

Sobre o fandango, todos discorreram com prazer, falando de suas lembranças, e também citando as experiências vividas com a música. Em suas falas ficou evidente a preocupação com o futuro do fandango em virtude da falta de interesse dos jovens em aprender. Entretanto, nenhum entre-

vistado relatou ter aprendido a tocar fandango com seus pais. Gerônimo, inclusive, expôs o quanto seu pai ficava irritado quando sabia que seus filhos tinham mexido na viola, o que contribuiu para que ele só fosse aprender a tocar viola depois de adulto.

O fandango, entendido aqui na perspectiva de Schafer, como um registro dos sons do passado (Schafer, 2001, p. 151), faz-se presente quando as marcas são tocadas por cada grupo. Segundo relato de Romão, não há fandangos novos, e, para Eugênio, mesmo quem escreve novas músicas, as faz sob as bases antigas. Eloir, ao lembrar do Sr. Squenine, morador da Ilha de Superagüi, explicou que o fandango fala do cotidiano, e o que muda nas letras de quem compõe novos fandangos hoje é que o cotidiano de hoje não é o mesmo dos antigos fandangueiros. Mesmo mantendo as bases do passado, Gerônimo afirmou ter aprendido o fandango observando, quando criança, e, depois de adulto, após tentativas, aprendeu a tocar viola e reproduzi-lo. Nos relatos de Romão, Nemésio, Gerônimo e Eugênio, desde a infância eles observavam o fandango que seus pais faziam, para somente depois passarem a tocar. Eloir, que não teve sua infância envolvida diretamente com o fandango, aprendeu nos bailes e ensaios na casa do mestre Eugênio, também observando, para depois partir para a prática com o instrumento.

A diferença entre o fandango do passado para o fandango da atualidade está na forma como acontece. Em todas as memórias relatadas, o fandango do passado estava ligado aos mutirões de trabalho. Atualmente, entretanto, o fandango acontece em bailes promovidos por clubes e associações, ou mesmo como apresentações. Dessa forma, não há mais a ligação direta com o trabalho, mas ainda hoje está viva essa experiência na memória de cada tocador e dançador entrevistado. Para Eloir, que se incorporou ao fandango depois de adulto, o domínio da história do fandango e dos códigos da cultura caiçara o faz sentir-se pertencente ao universo caiçara.

As diferenças musicais ficaram por conta das diferentes localidades em que aconteciam o fandango. Segundo Gerônimo, muitos fandangos do passado não são tocados atualmente. Entretanto, Romão afirma que todas as marcas de fandango são tocadas, pois acredita que existem somente as que seu grupo executa. Conclui-se com isso que o modo de tocar, inclusive algumas modas, estiveram restritas a certas localidades, o que proporcionou

à Ilha do Valadares possuir a atual fusão de "muitos fandangos". Contudo, cada tocador, ao executar uma marca, tem a possibilidade de recordar experiências do lugar de onde veio. (Carney, 2007, p. 132) Ao reunirem-se para tocar, é proporcionada, além do compartilhamento do momento destinado à diversão, a troca de informações sobre as experiências vividas. As memórias são compartilhadas e refeitas, ao passo que as músicas e as danças as evocam. A paisagem sonora criada pelo fandango é percebida pelos que o fazem, trazendo elementos conhecidos do passado, refeitos no presente, o que caracteriza uma paisagem sonora que identifica o lugar e apresenta seus elementos históricos, vivos na memória dos caiçaras.

As músicas citadas pelos entrevistados, que são canções dos fandangos tratando do cotidiano caiçara, versavam sobre os seguintes temas: 1 – namoros (citado por Eugênio, Nemésio e Eloir); 2 – natureza (citado por todos os entrevistados); 3 – amor ao local de origem (citado por Eugênio).

Os assuntos tratados nas músicas integram o universo simbólico caiçara, e quando cantadas podem transmitir imagens do lugar, e também podem servir como fonte primária para compreender a natureza e a identidade dos lugares. (Kong, 1995, p. 03) Desse modo, o fandango remete às memórias e ao modo de viver do caiçara. Os elementos do universo simbólico estão implícitos na paisagem sonora, cantada e retratada pelo fandango.

A memória e as representações acerca do lugar de moradia dos tocadores e dançadores entrevistados apresentaram características presentes na paisagem, que se incorporam à cultura na sua complexa cadeia de significados. Para Claval:

> Já não se pode acreditar na possibilidade de invocar uma razão universal para explicar a organização da realidade social. Por isso se deve informar que regularidades aparecem na vida social, que a percepção da paisagem e da realidade social é uma construção social e que perspectivas semelhantes existem nos grupos sociais. (Claval, 2002, p. 24-25)

O estudo acerca da linguagem, do mito, da arte e da religião, proporcionou a compreensão de elementos da cultura caiçara. As reflexões acerca da memória – fenômeno que ocorre no indivíduo e socialmente – apresentan-

do-se juntamente com a imaginação, mediadoras da construção simbólica, culminaram para a inter-relação entre o universo simbólico caiçara e a paisagem sonora da Ilha dos Valadares. Fazer fandango permite que as lembranças sejam contadas, nas músicas ou nas rodas de conversa. É no contato com o lugar, nas experiências vividas, que a memória é exercitada, sendo alimentada e requerida através das lembranças. As sonoridades produzidas remetem a um lugar, vivido, experienciado, percebido, e armazenado na memória que, quando evocado, é refeito, re-significando o lugar onde se está. É a partir dos elementos da paisagem que a memória é evocada, e a paisagem sonora possui características da paisagem vivida, que evoca a memória, re-significa o lugar, e faz da Ilha dos Valadares um lugar familiar para os entrevistados.

Considerações finais

A paisagem sonora, compreendida como todos os sons de um ambiente (Schafer, 2001), deve abarcar também a música tocada e ouvida nos diferentes lugares. Entendida como um evento (ONG apud Pocock, 1989, p. 193), deve ser analisada dentro de um recorte de tempo maior que o destinado à paisagem visual, e está totalmente atrelada à memória. A música, dessa forma, integra a paisagem sonora, e é ainda um registro dos sons de uma época. (Schafer, 2001, p.151)

Wisnik (1989, p. 33) afirma ainda que a música organiza sons que o mundo oferece, e, para Blackin (apud Pinto, 2001, p. 224), a música é entendida como o som culturalmente organizado pelo homem. Segundo Levintin, "[...] o estudo da música tem uma importância central para a ciência cognitiva porque a música está entre as atividades humanas mais complexas, envolvendo percepção, memória, tempo, agrupamento de objetos, atenção e (no caso da *performance*) perícia e uma coordenação complexa da atividade motora". (Levintin, 2006, p. 44) Desse modo, a música, sob a forma do fandango no presente trabalho, apresentou-se como importante elemento a ser considerado no levantamento das percepções e memórias dos entrevistados, assim como na busca da compreensão das

construções espaciais tidas por eles, uma vez que são oriundos de diferentes localidades.

O presente trabalho buscou, nas percepções e memórias dos fandangueiros, explicações acerca da construção do espaço caiçara na Ilha dos Valadares, e a relação da paisagem sonora com a vida de cada entrevistado. Desse modo, as entrevistas e os mapas mentais foram utilizados para contrapor a Ilha dos Valadares atual aos lugares de vivência do passado de cada entrevistado. A paisagem sonora dos bailes de fandango, existente na memória de cada entrevistado e relatada por eles quando se referiram às lembranças de suas infâncias, contribuiu para que retomassem e refizessem, dentro de outro contexto, o fandango um dia vivido no passado, dentro de uma lógica atrelada ao trabalho, por meio dos pixilhões, porém agora sem relações com o trabalho e os mutirões, o que se apresenta como uma evidência para a relação entre a paisagem sonora, a memória e a cultura.

A preocupação de que o fandango tenha referências de suas origens apareceu nas falas dos entrevistados oriundos de outras ilhas, quando estes afirmam que muitas das marcas do passado não são tocadas, visto que os demais tocadores dos grupos desconhecem-nas. Nemésio e Gerônimo demonstraram vontade de que os colegas do grupo que integram aprendam as músicas que eram tocadas em suas localidades de origem. Tais evidências apontam para a aspiração de que a paisagem sonora criada no fandango evoque imagens de suas experiências do passado.

O fato de não existir novas marcas de fandango sugere que a paisagem sonora dos bailes de fandango, armazenada na memória de cada entrevistado e relatada por eles quando referiram-se às lembranças de suas infâncias, contribuiu para que Romão Costa, Gerônimo dos Santos, Nemésio Costa e Eugênio dos Santos retomassem o fandango, visto que cada um deles passou por um período sem fazer ou participar de fandango. A retomada do fandango com base em suas memórias apresenta-se como uma evidência para a relação entre paisagem sonora, memória e cultura.

Diante dessas reflexões, vale lembrar que este trabalho é fruto do olhar de um morador do continente, portador de um modo de vida urbano, que intentou aproximar-se da cultura caiçara e trazer à luz elementos para que esta seja pensada em seu contexto, revelando suas geografias. Para

Almeida “a paisagem que nos expõe um narrador com olhar estrangeiro e descompromissado é distinto daquele outro quadro vivido, carregado de significados ligados a uma história, à produção social e simbólica dos seus habitantes”. (Almeida, 2003, p. 72) Aproximar-se das realidades coletivas, sem deixar de lado as realidades individuais, é o desafio que o geógrafo deve tentar superar, na busca da compreensão das dinâmicas existentes em cada lugar, em cada paisagem. Trabalhos que tenham como proposta uma abordagem cultural devem atentar para os diferentes olhares dos indivíduos, buscando similitudes, mas respeitando as individualidades.

Desse modo, a geografia aqui apresentada, que é dinâmica, aponta para novas formas de fazer fandangos, já não relacionadas aos fandangos de mutirão; novos modos de vida, quando comparados aos da cultura caiçara do passado; e novas paisagens sonoras, e requer sempre um olhar atento para a formação da(s) geografia(s) dos lugares, que está pautada em diferentes percepções e memórias.

Referências

ALMEIDA, M. G. de. Em busca do poético do sertão. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. (Org.). **Geografia**: leituras culturais. Goiânia: Editora Alternativa, 2003.

BONI, V.; QUARESMA, S. J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em ciências sociais. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v. 2, n. 1, p. 68-80, jan.-jul. 2005.

BOSI, E. **Memória e sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CARNEY, G. O. Música e lugar. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Org.). **Literatura, música e espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

CASSIRER, E. **Ensaio sobre o homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

______________. “A volta do cultural” na Geografia. **Mercator – Revista de Geografia da UFC**, ano 1, n. 1, p. 19-27, 2002. Disponível em: < http://www.mercator.ufc.br/> Acesso em: 08/10/2007.

DIEGUES, A. C. Cultura e meio-ambiente na região estuarina de Iguape-Cananéia-Paranaguá. In: PIMENTEL, A.; GRAMANI, D.; CORRÊA, J. (Org.). **Museu vivo do fandango**. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2006.

KONG, L. Popular music in geographical analyses. **Progress in human geography**, v. 19, p. 183-198, 1995.

KOZEL, S. Mapas mentais - uma forma de linguagem: perspectivas metodológicas. In: KOZEL, S.; COSTA, J.; GIL FILHO, S. F. (Org.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

LEVINTIN, D. Em busca da mente musical. In: ILARI, B. S. (Org.). **Em busca da mente musical**: ensaios sobre os processos cognitivos em música – da percepção à produção. Curitiba: Ed. da UFPR, 2006.

LOWENTHAL, D. **El pasado es um país extraño**. Madrid: Ediciones Akal, 1998.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

PINTO, T. de O. Som e música. Questões de uma antropologia sonora. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 222-226, 2001.

POCOCK, D. Sound and the Geographer. **Journal of the Geographical Association**, v. 74, n. 324, Part 3, June 1989.

POLLAK, M. Memória e identidade social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Disponível em: <www.cpdoc.fgv.br/revista> Acesso em: 23/11/2007.

SCHAFER, R. M. **A afinação do mundo**: uma exploração pioneira pela história passada e pelo atual estado do mais negligenciado aspecto do nosso ambiente: a paisagem sonora. São Paulo: Editora da UNESP, 2001.

WISNIK, J. M. **O som e o sentido**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

Sobre os autores

Francine Barthe-Deloizy
francinebarthe@wanadoo.fr

Graduada em Geografia, doutora em Geografia (Geografia Cultural) pela Universidade de Paris IV (1997). Atualmente é professora da Universidade Picardie Jules Verne. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana e Geografia Cultural, com pesquisas no Brasil, França e Irã, atuando principalmente nos seguintes temas de pesquisa: parques e jardins, espaço público, práticas espaciais de apropriação da natureza, Geografia da nudez e do naturismo. É diretora da publicação *Géographie et Cultures* desde 2009 e membro do Laboratório *Espaces, Nature et Culture* da Universidade de Paris IV.

Paul Claval
p.claval@wanadoo.fr

É um dos maiores geógrafos da atualidade. Ganhou o prêmio Vautrin Lud, em 1996, equivalente ao prêmio Nobel da Geografia. Tem livros publicados em vários idiomas, entre os quais, *Espaço e Poder*, *Geografia Cul-*

tural, *Princípios de Geografia Social*, *Geografia Econômica* e *A lógica das cidade*s. Suas obras são referência mundial no estudo da Geografia e, particularmente no Brasil e na França, tem contribuído para a consolidação de uma abordagem cultural para a disciplina, enfatizando a discussão das problemáticas locais em um período de globalização da economia. É professor da Universidade de Paris IV.

Rogerio Haesbaert
rogergeo@uol.com.br

É doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorado na Open University-Inglaterra, professor associado da Universidade Federal Fluminense (Niterói-RJ) e diretor do Núcleo de Estudos sobre Regionalização e Globalização (NUREG); publicou, entre outros, os livros *Regional-Global, O mito da desterritorialização* e *Territórios alternativos*. Tem experiência nas áreas de Geografia Humana (ênfase em Geografia Política e Geografia Cultural), Geografia Regional e Teoria da Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: território, desterritorializacao, identidade territorial, globalização, região e regionalização. Pesquisador do CNPq.

Sylvio Fausto Gil Filho
faustogil@ufpr.br

Doutor em História Pela Universidade Federal do Paraná (2002) e mestre em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho (1995). Atualmente é professor associado do Departamento de

Geografia da Universidade Federal do Paraná. Atua na área de Epistemologia da Geografia e Geografia Humana, especificamente Geografia Cultural com ênfase em Geografia da Religião. É membro do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER).

Gilmar Mascarenhas
gilmasc2001@yahoo.com.br

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF, 1984), mestrado em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 1991) e doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo (USP, 2001). É professor adjunto da Universidade do Estado do Rio de Janeiro desde 1992, atuando na área de geografia urbana. Desenvolve pesquisas que envolvem território, cidade, cultura, cotidiano e planejamento urbano, inserindo neste campo de reflexões a geografia dos esportes e do turismo. Pesquisador do CNPq.

Eustógio Wanderley Correia Dantas
edantas@ufc.br

Doutor em Geografia e Planejamento pela Université de Paris IV (Paris-Sorbonne) (2000), Mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (1995). É Professor Associado II da Universidade Federal do Ceará, exercendo trabalhos de orientação na Pós-Graduação em Geografia, na qual trabalhou como coordenador de 2004 a 2008, e no Mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente (PRODEMA). É editor

da Coleção Estudos Geográficos da UFC (2009-atual), da Revista MERCATOR (2004-atual) e da Revista da ANPEGE (2003-2005 e 2010-atual). Atua na área de estudos multidisciplinares e Geografia, com ênfase na temática urbana, especificamente: comércio, emprego informal, maritimidade e urbanização litorânea. Pesquisador do CNPq.

Janio Roque Barros de Castro
janioroquec@yahoo.com.br

Possui graduação e especialização em Geografia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS), Mestrado em Geografia e Doutorado em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). É professor adjunto da Universidade do Estado da Bahia (UNEB) (Campus V em Santo Antônio de Jesus) e do quadro permanente do Mestrado em Cultura, Memória e Desenvolvimento Regional na referida instituição. Atua nas áreas de Geografia Urbana e Geografia Cultural com os seguintes temas: dinâmica e planejamento urbano, festas populares, ensino de Geografia, manifestações culturais materiais e imateriais, no/do espaço urbano. É vice-líder dos Grupos de Pesquisa RECÔNCAVO: Território, Cultura, Memória e Meio Ambiente e TERRACULT - Territórios da Cultura Popular (UFBA). É membro do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER).

Angelo Serpa
angserpa@ufba.br

É doutor em Planejamento Paisagístico e Ambiental pela Universitaet Für Bodenkultur Wien (1994), com pós-doutorado em Estudos de Organização do Espaço Exterior e Planejamento Urbano-Regional e Paisagístico realizado na Universidade de São Paulo (1995-1996) e em Geografia Cultural realizado na Université Paris IV (Sorbonne/2002-2003) e na Humboldt Universität de Berlim (2009). É professor da Universidade Federal da Bahia. Tem experiência nas áreas de Geografia e de Planejamento, com ênfase em Geografia Urbana, Geografia Regional e Geografia Cultural, Planejamento Urbano, Planejamento Regional e Planejamento Paisagístico, trabalhando principalmente os seguintes temas de pesquisa: espaço público, periferias urbanas e metropolitanas, manifestações da cultura popular, identidade de bairro, cognição e percepção ambiental, apropriação sócio-espacial dos meios de comunicação e estratégias de regionalização institucional. Publicou, entre outros, os livros *O espaço público na cidade contemporânea* e *Lugar e mídia*. É docente permanente nos Programas de Pós-Graduação em Geografia e em Arquitetura e Urbanismo da Universidade Federal da Bahia, onde também é editor responsável pela Revista GeoTextos. Pesquisador do CNPq.

Henrique Araújo
henriquebna@gmail.com

É bacharel em Geografia pela Universidade Federal da Bahia, instituição na qual se graduou em 2012. Concluiu na UFBA monografia intitulada *Do nacional ao ter-*

ritorial, uma articulação em rede: A rede dos Pontos de Cultura dos territórios de identidade do Recôncavo e Metropolitano de Salvador. Foi bolsista de iniciação científica do CNPq no período 2009-2012 junto ao Grupo de Pesquisa Espaço Livre de Pesquisa-Ação, desenvolvendo pesquisas nos campos da Geografia cultural, urbana e regional, coordenadas e orientadas por Angelo Serpa.

Sérgio Borges
sergioborges25@live.com

É bacharel em Geografia pela Universidade Federal da Bahia, instituição na qual se graduou em 2012. Concluiu na UFBA monografia intitulada *Cultura, democracia participativa e desenvolvimento territorial no Estado da Bahia: Uma análise geográfica dos sistemas de cultura*. Foi bolsista de iniciação científica da FAPESB no período 2010-2012 junto ao Grupo de Pesquisa Espaço Livre de Pesquisa-Ação, desenvolvendo pesquisas nos campos da Geografia cultural, urbana e regional, coordenadas e orientadas por Angelo Serpa.

Maria Geralda de Almeida
mgdealmeida@gmail.com

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais e mestrado e doutorado em Geografia pela Université de Bordeaux III. Atualmente é professora colaboradora da Universidade Federal de Sergipe, professora titular da Universidade Federal de Goiás, onde coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Cultura e Turismo do IESA/UFG; professora titular da Universidade Federal do Ceará. Tem experiência na

área de Geografia, com ênfase em Geografia Cultural, atuando principalmente nos seguintes temas: manifestações culturais, turismo, territorialidade e sertão. Pesquisadora do CNPq.

Marcos Alberto Torres
torresmarcos@hotmail.com

Doutorando em Geografia (2010) e mestre em Geografia pela Universidade Federal do Paraná (2009), bacharel e licenciado em Geografia pela mesma Universidade (2005). Atualmente atua como professor assistente substituto de Metodologia e Prática de Ensino em Geografia junto ao Departamento de Teoria e Prática de Ensino da UFPR. Tem experiência na área de Geografia Humana, abordagens culturais na Geografia e ensino de Geografia, atuando principalmente nos seguintes temas: paisagem, cultura e ensino de Geografia.

Salete Kozel
skozel@ufpr.br

Possui graduação em Geografia pela Faculdade Estadual de Educação Ciências e Letras de Paranavaí (1970), mestrado em Geografia (Geografia Física) pela Universidade de São Paulo (1993) e doutorado em Geografia (Geografia Física) pela mesma instituição (2001). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal do Paraná. Atua na graduação e na pós-graduação na área de Geografia. Integra a linha de pesquisa Território, Cultura e Representação, priorizando os seguintes temas: Geografia, ensino e representação, educação ambiental, estudos de percepção em Geografia, ma-

pas mentais, linguagem e representação, Geografia e manifestações culturais. É integrante da rede Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e do PROCAD/Amazônia - parceria UFPR/UNIR-RO. Fez pós-doutorado no IESA/ LABOTER, da Universidade Federal de Goiás.